Vol. VI. Novembre 1930 N. 6.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Bestemmia e peccato imperdonabile.**

UGO KOCH: **La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana.**

MAUDE D. PETRE: **La catastrofe di Lamennais.**

Dio nell'esperienza del cristianesimo. Nota di E. BUONAIUTI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

Indice dell'annata.

Library of the PACIFIC [illegible] SCHOOL

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel settimo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

COLLEZIONE MERIDIONALE

ROMA (112) - PALAZZO TAVERNA
MONTE GIORDANO, 36 - Telef. 52-305

La figura di Gioacchino da Fiore è entrata da qualche anno, in pieno, nel campo della critica storica medioevale. In America (Haskins) in Francia (Aegerter) in Germania (Grundmann) studiosi di diverso valore vanno dedicando la loro energia alla rievocazione della figura del profeta calabrese, alla valutazione del suo messaggio, all'analisi delle sue vaste ripercussioni nel mondo della religiosità e della cultura europea dei secoli XIII e XIV.

Perchè l'iniziativa scientifica italiana che già vanta la pubblicazione di un'opera inedita di Gioacchino (*Super quatuor evangelia*) a cura del Prof. E. Buonaiuti, non solo stia degnamente a fronte delle iniziative straniere, ma ne colmi le lacune, la *Collezione Meridionale* — che ha di mira la valorizzazione di tutte le manifestazioni della vita del nostro mezzogiorno — presenta al pubblico italiano due opere fondamentali che, traendo il miglior partito da tutto il materiale edito in Italia e all'estero, tracciano l'epoca storica e la figura del veggente, fissano il contenuto del suo pensiero e ne indagano l'azione finora del tutto inavvertita sulla letteratura medioevale e quella pochissimo apprezzata sulle correnti spirituali del s. XIII, sul movimento francescano e sulle aspirazioni politiche e apocalittiche che ebbero l'ultimo rappresentante in Cola di Rienzo. La prima opera è di un discepolo di Gaston Paris, Eugenio Anitchkof attualmente professore all'Università di Uskub, ed ha per titolo :

Joachim de Fiore et son influence dans les milieux courtois.

Riprendendo su vastissima scala l'analisi delle correnti apocalittiche medievali l'Anitchkof fa risaltare con erudizione sagace i punti di contatto che ha con esse l'esegesi gioachimita. Padrone delle tradizioni bizantine, l'autore segnala i contatti della predicazione gioachimita con le espressioni del monachismo basiliano : nel medesimo tempo, conoscitore espertissimo della letteratura poetica medievale (e i suoi studi in proposito sono ben noti ai cultori delle lingue romanze) egli segnala per primo i rapporti strettissimi di queste col movimento creato da Gioacchino. L'esposizione scorrevole e brillante rende la lettura di quest'opera gradevolissima. Indubbiamente l'Anitchkof offre ricco materiale di discussioni ai medioevalisti come ai conoscitori della letteratura provenzale.

Il libro è stato pubblicato nell'originale francese, perchè l'abbondanza dei riferimenti e delle citazioni hanno reso consigliabile la conservazione del testo quale è stato dettato dall'autore. Ciò, del resto, permetterà al volume una maggiore diffusione anche fuori d'Italia.

Il secondo volume è dovuto al Prof. Ernesto Buonaiuti.

L'edizione critica del testo dei trattati « super quatuor evangelia » densi di significato, aveva imposto al Buonaiuti un complesso di ricerche preliminari, i risultati delle quali sono dati in questa monografia che ha per titolo :

Gioacchino da Fiore (*I tempi : la vita : il messaggio*).

Chi tenga presenti il significato della predicazione gioachimita nella introduzione dell'ordine cisterciense in Italia e la portata delle sue ripercussioni, che si stendono in Italia per un periodo di tempo che va dai primi dissensi francescani a Cola di Rienzo, passando attraverso alla esperienza di cui è monumento solenne la Divina Commedia, comprenderà agevolmente l'importanza che assume, nella nostra produzione storiografica, quest'opera.

Per la prima volta la vita del profeta calabrese è ricostituita sulla base sicura dei testi e dei dati criticamente vagliati, al di là della leggenda che troppo abbondantemente ha fiorito attorno a lui.

La natura del suo insegnamento, i suoi caratteri specifici, i suoi rapporti con le tradizioni ecclesiastiche preesistenti, sono determinati con piena aderenza alle opere del veggente, vagliate alla luce del metodo critico più rigoroso.

I due volumi sono posti in vendita al prezzo di L. 25 ognuno.

Ai prenotatori di uno di essi sarà accordato lo sconto del 20 % (L. 20).

A coloro che prenoteranno i due volumi sarà accordato lo sconto del 33 % (L. 35).

Inviare cartolina vaglia alla *Collezione Meridionale*.

Palazzo Taverna — Via Monte Giordano - Roma.

BESTEMMIA
E
PECCATO IMPERDONABILE

« Vedesti il volto del tuo fratello ? Vedesti il volto del Dio tuo. Prostrati e adora ». Molti secoli prima che questo detto apocrifo del Signore incorporasse in un monito positivo il senso « numinoso » della vita associata, la gravità del delitto di lesa fraternità umana aveva già avuto la sua solenne e perentoria espressione negativa (la morale è un insieme di divieti prima che un codice di precetti) che può essere parafrasata così : « hai avuto a dispetto il tuo fratello ? Hai avuto a dispetto il tuo Dio. Che tu sia maledetto ! ».

Lo fa pensare, se non ci inganniamo, l'evoluzione, tentativamente constatabile, nel significato e nell'uso di un vocabolo centrale della nostra terminologia religiosa : il vocabolo *bestemmia*. È vero. In fatto specialmente di esperienze religiose collettive, i documenti scritti e quindi le inflessioni e le sonorità lessicali, sono indizi tardi e testimoni crepuscolari. Quale incalcolabile processo di maturazione anonima, indistinta, inapprezzabile, nascondono le forme stilizzate del linguaggio letterario ? Quale diuturno e indeterminabile periodo di lenta preparazione psicologica ha preceduto, nelle epoche a pena albeggianti della civiltà preletteraria, gli atteggiamenti e gli orientamenti di cui cogliamo l'espressione chiara, ma postuma si direbbe, nei testi? Ragione di più per registrare con premurosa e desta attenzione, nelle tradizioni scritte, le tracce balenantemente superstiti dei fatti dello spirito, che gettano le loro radici in un passato meno esplorabile e trarre da questi esili, sopravviventi sintomi le induzioni più verosimili. Quale cammino ha percorso la schematizzazione morale, sociale, religiosa, del valore normativo racchiuso nella concezione della *bestemmia* prima di raggiungere il preciso

connotato teologico, che tradisce nell'insegnamento ecclesiastico ? Come sempre, per rispondere al quesito noi non avremo da fare altro che esumare le superstiti testimonianze scritte — scegliendone le più significative — conservateci dalle due tradizioni religiose, dal connubio contrastante delle quali è stato generato il paradosso della religiosità mediterranea : la Bibbia cioè e l'ellenismo (1).

* * *

A non meno di cinque diversi vocaboli ebraici corrisponde nella Bibbia il *blasphemare* della *Vulgata*. Non occorre qui seguire e registrare per disteso i vari usi dei singoli. Un qualsiasi dizionario biblico sarà sufficiente alla bisogna. Ai nostri fini è sufficiente più tosto osservare che la radice del più usitato dei cinque vale genericamente vilipendere e repudiare, tenere in non cale e avere a fastidio, assumere un atteggiamento di sprezzante e altera ostilità sia contro l'uomo sia contro Dio, sia contro le forme usuali della vita associata sia contro le celebrazioni del culto. In maniera non difforme, gli altri quattro vocaboli, anche quelli destinati ad una significazione e ad una connotazione che potrebbero definirsi tecniche, designano promiscuamente, senza confini netti fra l'una e l'altra sfumatura di valore, una insurrezione irriverente contro Dio, una sovversione astiosa e maledica contro il suo governo e la sua provvidenza nel mondo, un disconoscimento grossolano della sua azione vittoriosa in grembo al popolo della sua elezione. Israele non ha sentito con così violenta e intransigente durezza la gravità della ribellione verbale a Iahvè perchè ha avvertito in questa il disconoscimento della schematizzazione morale e sociale del « numinoso » che Jahvé, patroci-

(1) Il peccato di bestemmia è peculiare al giudaismo e al cristianesimo, e, in genere, alle religioni monoteistiche, cioè umane e universali, che sono loro apparentate. Il diritto criminale romano non conosce il reato religioso di bestemmia. L'offesa alla religione non è a Roma un peccato : è unicamente un delitto. L'elemento giudaico e l'elemento romano nel cristianesimo si riconoscono, dal principio alla fine, nella storia della chiesa, polarizzati sulla duplice tendenza a fare di ogni insurrezione contro la pietà costituita un *peccato* o un *delitto*, un reato cioè cadente sotto la sanzione di Dio o sotto quella degli uomini.

natore di una minoranza debole e mal difesa, e quindi di ogni oppresso, rappresenta ? Quando i messi del re Ezechia ebbero riferito al loro signore le vociferazioni oltraggiose, minacciose e blasfeme che il Rab-shakeh del re Sennacherib, aveva baldanzosamente pronunciato contro Giuda, Ezechia si stracciò a sua volta le vesti e si coprì di cilicio e mandò gli stessi messi a Isaia, con una tragica ambasciata : « questo è giorno di angoscia, di punizione, di *vergogna*. L'infante è pronto ad uscire dal grembo, ma manca la forza sufficiente al parto. Forse Jahvé, il Dio tuo avrà raccolto le parole pronunciate dal Rab-shakeh, che il re di Assiria ha inviato per lanciare insulti al Dio vivente, e Jahvé, il tuo Dio, punirà come si conviene le parole udite. Prega dunque per il residuo del popolo superstite ». E il profeta risponde. Ma la riparazione adeguata e conveniente ch'egli preannuncia alle invettive « blasfeme » dell'inviato di Sennacherib è una così repentina alterazione delle condizioni politiche internazionali che affrancherà temporaneamente Giuda dall'incubo della catastrofe. La vera bestemmia nelle minaccie del Rab-shakeh era il proposito prepotente di schiacciare un piccolo popolo, incapace di difendere da solo la sua malferma e precaria libertà (1).

La stessa legislazione mosaica nella sua parte specificamente consacrata alla sanzione punitiva della colpa di bestemmia (Lev. XXIV) — raggruppamento di vecchie *toroth*, con esemplificazioni di più tarda mano sacerdotale — tradisce la stratificazione successiva, attraverso la quale una colpa di lesa solidarietà etnica e sociale si è ipostatizzata in un imperdonabile e capitale delitto religioso. Il « bestemmiatore del nome sacro » condannato, secondo il resoconto che ha un riconoscibile valore del tutto esemplaristico e pedagogico, alla lapidazione, è il rampollo di un matrimonio misto — fra una israelita e un egiziano — nella cui lite con un israelita puro sangue, accompagnata da escandescenze contro il suo Dio, sembrano ripullulare incompatibilità etniche e storiche, non placate da una assimilazione superficiale e forzata. Il delitto che postula l'esterminio non è un tradimento e un'insidia, prima che un disconoscimento blasfemo della divinità in quanto questa

(1) Is. XXXVII. 6, 23; cf. II Re XIX. 6, 22.

è l'ipostasi rappresentativa di tutto il popolo e il nume offeso non è qui la personificazione schematizzata di una collettività, che tutela la propria incolumità e il proprio diritto alla pacifica sopravvivenza ? La « bestemmia » teologicamente considerata non appare dunque come la trasposizione in sede religiosa di un'offesa perpetrata contro le leggi e l'economia della vita associata ?

Peculiari condizioni di ambiente e di sviluppo storico condussero Israele ad una così suscettibile e permalosa coscienza etnica, che l'Iddio del suo orgoglio e della sua fiducia ne trasse a volte la sagoma acre e dura di un *Baal* sanguinario e vendicativo, di un « numen » dalla capacità di sanzione eticamente angusta e spazialmente circoscritta. Ma la variabile limitatezza del suo ambito di azione, non vulnera l'oggettivo collegamento fra le teoriche trascrizioni religiose, e i soggiacenti valori e le presupposte esigenze sociali. La « bestemmia », nelle espressioni crepuscolari della « numinosità » biblica, è stata un crimine di lesa umanità prima che un crimine di lesa divinità. I residui latenti degli inizi non hanno cessato di affiorare nelle reviviscenze profetiche, per giungere, alla fine, ad una proclamazione suprema di universalità.

A pochi decenni di distanza forse dall'anonima codificazione del Levitico, Ezechiele bollava come blasfemo lo sguardo cupido che Edom aveva gettato avidamente sui monti di Israele, sognando di farne la propria preda (1). E il cantore sublime della più alta speranza di Israele vedeva già prostrarsi ai piedi della « Sionne del Santo » quanti avevano « bestemmiato » il suo popolo : proprio come « il cipresso, il platano, il bosso si sarebbero mossi per adornare il recinto del suo santuario ». Al vilipendio dei giusti — « bestemmia » — avrebbe corrisposto la loro « benedizione » (2) e il loro trionfo.

* * *

Nell'*Elettra* di Sofocle, Crisotemide, quando scopre sul sepolcro di Agamennone le tracce di libazioni e una ciocca di ca-

(1) Ez. XXXV. 12.
(2) Is. LX. 13 e ss.

pelli che le fanno intuire, in un impeto di emozione, la venuta di Oreste, con le offerte, alla tomba del padre ancora invendicato, chiude ermeticamente la bocca ad ogni « parola imprecatrice e blasfema ». Lo esige la santità del rito, lo consiglia la brama di rivedere il fratello. Potrebbe un evento desiderato conseguirsi attraverso la malevolenza e può la solennità di una celebrazione funeraria essere contaminata da propositi di rivalsa ? Ed essa racconta alla sorella : « raccolsi le offerte nelle mie mani e soffocando in gola ogni accento di malevolenza, sentii, di gioia, riempirsi i miei occhi di lacrime. » La gioia, solo attraverso la longanimità e l'oblio dei mali ricevuti (1).

Il libro settimo delle *Leggi*, il dialogo platonico della perfetta maturità, è tutto dedicato, com'è noto, a uno squisito problema pedagogico : l'educazione fisica e morale dell'adolescenza, mercè la ginnastica e la musica. I canti sacri vi sono ampiamente e con finissimo buon gusto studiati ed apprezzati, come mezzo efficacissimo di elevazione e di formazione dell'animo giovanile. Ma l'ospite ateniese, cioè Platone stesso, si indugia, con arte e magistero mirabili, ad esplorare e ad additare le leggi che devono presiedere alla disciplina del canto, perchè la sua imponderabile azione pedagogica sia veramente salutare, perchè la sua virtù formativa si innesti convenientemente su tutto il piano del tirocinio pubblico (2). Si tratta, naturalmente, di leggi che non occorre fissare per iscritto : leggi affidate alla trasmissione della consuetudine. Debbono pertanto i canti pubblici e sacri essere costanti e uniformi. Le novità siano bandite, siano bandite parimenti quelle nenie tristi e deprimenti che inoculano nell'animo sentimenti inferiori. Che se è necessario ai cittadini assistere talvolta a lugubri lamentazioni, queste siano affidate a cori stranieri. Siano imposte anche, intercalate ai sacrifici, petizioni agli dei : ma dignitose, oneste, improntate a mitezza e a bontà. E l'ospite

---

(1) Vv. 905-906 : καὶ χερσὶ βαστάσασα δυσφημῶ μὲν οὔ, χαρᾷ δὲ πίμπλημ' εὐθὺς ὄμμα δακρύων.

(2) Anche in *Gorgia* 501 E Platone si preoccupa di mantenere alla musica il suo carattere seriamente educativo. E nella *Republica* (ed. Stallbaum, III. 399) parimenti autorizza quei soli ῥυθμοί che siano βίου κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου.

ateniese adduce a suffragio delle sue prescrizioni e delle sue raccomandazioni un argomento comparativo, che trae evidentemente tutta la sua forza dimostrativa dal riconoscimento concorde della giustezza del paragone invocato: « quando il sacrificio sia compiuto e siano nel fuoco consumate le parti sacre a norma di legge, se alcuno, assistente agli altari e alle sacre celebrazioni per proprio conto, figlio e fratello che sia, uscisse in imprecazioni contro qualcuno e bestemmiasse contro costui ogni bestemmia, non diremmo noi che smarrimento, cattivo augurio, malocchio, invidi presentimenti, ricadrebbero infallantemente sul suo padre e sugli altri tuoi consanguinei? » (1) La convivenza umana è una famiglia unica. Chi pronuncia ingiurie e imprecazioni blasfeme contro chicchessia, scarica maledizioni e rovina sui propri congiunti. Nulla di più riprovevole e di più malvagio che mescolare la propria ira, il proprio rancore e la propria disumana misantropia a quelle celebrazioni sacre, a quelle categorie « numinose » che hanno solo ragione d'essere se innalzate a corroboramento e a sanzione dei sensi umani della bontà e dell'amore.

* * *

È compito e prerogativa — compito sinistro, prerogativa ambigua — dei teologi di professione di tutti i tempi, lavorare quasi inconsciamente al rallentamento, fino a dissiparne e a cancellarne ogni chiara consapevolezza, dei vincoli pragmaticamente vivi, che legano la disciplina dei nostri doveri verso Dio a quella dei nostri doveri verso i nostri fratelli. Non possiamo disconoscere che la stessa dialettica primordiale, in virtù della quale la prima è condizionata dalla seconda, apre il varco alla deformazione e alla dicotomia — una delle tante in cui si adagia voluttuosamente la torpida infingardaggine umana. È molto più agevole astenersi

---

(1) *Leggi*, VII, 800. Ecco l'inciso centrale del passo: θυσίας γενομένης καὶ ἱερῶν καυθέντων κατὰ νόμον, εἴ τῳ τις, φαμέν, ἰδίᾳ παραστὰς τοῖς βωμοῖς τε καὶ ἱεροῖς, υἱὸς ἢ καὶ ἀδελφός, βλασφημοῖ πᾶσαν βλασφημίαν, ἆρ' οὐκ, ἂν φαῖμεν, ἀθυμίαν καὶ κακὴν ὅτταν καὶ μαντείαν πατρὶ καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν οἰκείοις φθέγγοιτο ἐντιθείς; Le ultime parole servono anche meglio al nostro intento se si tiene presente la identificazione foziana fra κακοτεία e βλασφημία.

dal « bestemmiare » il nome di Dio che astenersi del « bestemmiare » il buon nome del prossimo. E la psicologia dell'uomo associato è così stranamente foggiata per capovolgere i veicoli della sua elevazione in mezzi di pervertimento e in diversivi di accidia, che anche della consacrazione sacra dei suoi divini compiti umani ha fatto argomento di tacitazione delle sue istintive violazioni alle leggi supreme della bontà e dell'amore. Si pervenne alla nozione della « bestemmia » teologale sospinti dal bisogno associato di fissare la sanzione suprema alla « bestemmia » contro il simile (βλασφημία, da βλάπτω e φημί, parola denigratrice e malefica). Una volta trovatala, la stessa ansia di renderla più solenne e più precisa, fece smarrire di vista, alla sorniona doppiezza umana, l'esigenza pratica e associata, che l'aveva subcoscientemente ispirata e preparata. Quanti mai scrupoli di superstiziosa suscettibilità casistica non hanno coperto di orpello la più macabra povertà di rispetto e di riguardo ai compagni nel pellegrinaggio della vita ?

I teorici del giudaismo furono maestri raffinatissimi nel catalogare e nello specificare tutti i casi e tutte le fogge, in cui, da presso o da lontano, ci si può rendere rei di lesa maestà divina, trattando irriverentemente le cose del suo culto e della sua legge. Il nome proprio Ihvh fu circondato di un così feticistico ed esteriore rispetto che parve bestemmia il solo enunciarlo (1). Camminarono così su una lama di coltello. E male loro ne incolse.

---

(1) Veramente il Moore ha vittoriosamente (*Judaism in the first centuries of the christian Era*, I. 427 e ss.) contestato al Bousset (*Die Religion des Iudentums*, 3 p. 307) che tale divieto del suo uso fosse basato su una erronea interpretazione di Lev. XXIV. 16, che gli ebrei avrebbero, appunto, invocato per proibire sotto pena di morte la semplice enunciazione del nome di Dio. Non esistono affatto argomenti per ritenere che gli ebrei abbiano frainteso o male applicato il versetto in questo senso. Lo intesero invece rettamente come indicazione determinata del vilipendio scagliato contro Dio per nome e lo usarono come testo normativo per la regola esplicita : — il bestemmiatore non è soggetto (alla penalità della morte) finché egli non pronuncia distintamente il nome — (il Moore dà tutte le prove al riguardo). La prescrizione di Lev. XXIV. 16, opportunamente esemplificata dai vv. 11 e ss., non è mai citata come una autorità per il divieto della enunciazione del nome proprio, come una sua possibile illustrazione. La genesi del divieto, a norma dei testi, della loro esegesi, e, perchè no ?, della stessa psicologia umana è una altra. È nella prescrizione di Es. XX. 7 e Deut. V. 11 : « non ti approprierai invano del nome di

Un giorno apparve in mezzo al loro popolo un audace sovvertitore della loro ponderosa casistica: sovvertitore, perchè, puramente e semplicemente, rispistinatore dei valori associati, sepolti sotto l'impalcatura della loro Legge e della loro disciplina cultuale. Le tavole della Legge avevano vietato l'omicidio. Gesù vieta ben altro: vieta ogni oltraggio e ogni vilipendio recato alla dignità del fratello. Anzi, con uno di quei tratti di finissima e paradossale ironia che contrassegnano il suo dire, le sanzioni ch'Egli minaccia ad ogni gesto e ad ogni parola che ledano la suprema legge dell'amore e del rispetto che gli uomini si debbono a vicenda, sono, matematicamente, annoverate in ragione inversa della loro gravità. La offesa più futile e più lieve, quella racchiusa nell'appellativo di « sciocco » — intercalare si direbbe consueto, quasi familiare, in ogni conversazione, anche la più amichevole — sarà punita, egli sentenzia, con la pena più orrenda, l'annichilamento cioè nella *geenna*. La quale, com'é noto, non è altro che un simbolo impressionante della dannazione irrevocabile e della morte spirituale (che Gesù comanda di paventare molto più della morte corporale), ricavato dal vallone fumante e nauseabondo, che a sud di Gerusalemme accoglieva e consumava lentamente nel fuoco i rifiuti immondi dell'abitato.

Nel Nuovo Testamento βλασφημία torna ad essere, in schiacciante prevalenza, il bistrattamento verbale del prossimo, non già la mancanza di rispetto al nome di Dio: vale a dire una di quelle colpe di natura sociale che Gesù, anche qui non senza una realistica ironia, proclama come veramente « contaminanti », al confronto di quelle contravvenzioni alle leggi alimentari

---

Jahve ». Tali parole sono a volte addotte dai rabbini a suffragio del divieto di usare il nome di Dio, perfino nella preghiera. E la sanzione è così perentoria che ad un rabbi il quale abbia autorità per farlo, è imposto di scomunicare senz'altro chi egli oda pronunciare inutilmente il nome del cielo, sotto pena di incorrere nella medesima condanna. Poichè « omnis homo mendax »; poichè ogni discorso umano, semita o ariano che sia, è impastato di menzogna, ad evitare che il nome di Dio sia mescolato a così universale offesa del vero, non sarà più saggio proibire, per sempre e per tutti, la semplice sua enunciazione? Il divieto che stupisce è di una logicità irreprensibile.

che, a simiglianza dei residui della digestione, εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλονται (1).

Ma nel suo divino programma di riportare alle loro scaturigini le esigenze normative, sepolte nella tradizione della Legge e schiacciate dall'ingombro della casistica, Gesù non si limita a rivendicare la legittima dicotomia fra κοινοῦντα e non κοινοῦντα. Spiegando le sue capacità onnipotenti, dissemina la sua virtù curativa, tenendo completamente in non cale le interpretazioni farisaiche della Legge, che di istituzioni sorte a servizio degli uomini, come il riposo del sabato, han fatto le loro carceri tirranniche. E sui suoi prodigi iconoclastici stende una salvaguardia invulnerabile : la coscienza di uno speciale rapporto con Dio, legittimato e garantito da una speciale capacità di dimestichezza con gli uomini.

È il colmo. E i rappresentanti della Legge reagiscono. Hanno appigli a portata di mano. Quando Dio, invece che a tutore trascendente di tutti gli universali valori della vita associata, è foggiato a modo di patrocinatore vendicativo di circoscritti interessi di casta, di razza, o di nazione, che cosa mai di più spontaneo e di più facile che accusar di bestemmia e di ateismo chi a circoscritti interessi di qualsiasi natura, si rifiuti recisamente di piegare l'anima, fatta per l'Infinito e per l'Assoluto ? Gesù è condannato a morte come reo di pretese blasfeme. E le sue gesta taumaturgiche sono attribuite all'assistenza del demonio in capo, Beelzebul (2).

---

(1) Ecco l'enumerazione di queste colpe : « propositi malvagi, omicidi, adulteri, fornicazioni, furti, testimonianze mendaci, maldicenze (βλασφημίαι), Mt. XV. 19. San Paolo anche adopera il vocabolo βλασφημεῖν nel valore etimologico: bistrattare con le parole. E mostra, in un passo classico, come il cristiano, se evita di « bestemmiare » il prossimo, è pronto però a subire pazientemente di essere « bestemmiato » dagli altri, contrapponendo, alla denigrazione, la benedizione, alla maldicenza, l'ammonizione amorevole : λοιδορούμενοι, εὐλογούμεν... βλασφημούμενοι, παρακαλοῦμεν (I Cor. IV 12-13). Su cui postilla sottilmente Calvino : « notandum est discrimen inter haec duo participia, λοιδορούμενοι καὶ βλασφημούμενοι. Quoniam λοιδορία est asperior dicaritas, quae non tantum perstringit hominem, sed acriter etiam mordet, famamque aperta contumelia sugillat, non dubium est quin λοιδορεῖν sit maledicto tanquam aculeo vulnerare hominem. Βλασφημία est apertius probrum, quum quispiam graviter et atrociter proscinditur » (*comm. in N. T. ad loc.*)

(2) Mc. XIV. 61-64 ; Mt. XXVI. 65, Mc. III. 22 ; Mt. XII. 24. Anche Stefano è lapidato come bestemmiatore (Atti, VI. 13, VII. 56.

Mostruoso capovolgimento di parti ! La parola e l'operato di Gesù costituiscono un prodigioso ritorno ai dettami umani dalla cui dialettica sottile sono nate le categorie e le prescrizioni della speculazione teologica. Gesù li riesuma e li getta in faccia, bruscamente, ai degeneri stilizzatori della casistica. E questi lo condannano a morte proprio in nome di canoni che hanno l'unica loro giustificazione in quelle esigenze elementari della vita associata, chiamata alla pace, alla concordia, alla benevolenza, di cui Gesù si costituisce interprete ed araldo. Da quale parte sta la genuina « bestemmia » ?

Gesù non ha lasciato insoddisfatta la domanda. Poichè i giudici del sinedrio e gli scribi della piazza si fan forti di un loro Dio sanguinario per lanciare sentenze di morte contro chi di null'altro è reo che di proclamare la perfezione del Padre — pioggia di « benedizioni » su amici e nemici, su giusti e peccatori — sappiano costoro che v'è una « bestemmia » infinitamente più grave di quella, presunta, contro cui infieriscono. Ed è la « bestemmia » contro quello Spirito Santo (1), che è il riflesso del Padre nella vita associata, è la virtù infusa agli uomini di vivere tra i fratelli in perfetta e universale comunione. L'amore, al di là di tutte le effimere divisioni, create dalla rapacità e dall'ingordigia dell'egoismo.

La nostra incalcolabile lontananza dalle concezioni e dalla pratica che si concretarono nell'uso promiscuo — riferito a Dio o agli uomini — del vocabolo βλασφημία è attestata dal fatto che noi abbiamo introdotto un comodo dualismo di termini : bestemmia e maldicenza. Così ci è stato possibile, senza turbamento della nostra coscienza, introdurre, contro quel che sentenziava lo straniero di Platone, nelle nostre celebrazioni di culto, la maledizione e l'invettiva contro il presunto nemico (mentre Gesù, riprendendo una parola pronunciata da un altro profeta in una ora di distretta, ha sentenziato, con un'altra delle sue sferzate

(1) Mc. III. 29 ; Mt. XII, 32. La Mishna risponderà alla sentenza di Gesù, proclamando al contrario : « chi dice che la legge non viene dal cielo, non avrà parte al mondo avvenire » (*Sanhedr.* X. 1).

ironiche, che il nemico dell'uomo è chi, condividendo con lui la dimora, gli vieta di seguire le vie di Dio) (1), e ci è stato possibile pretendere di non « bestemmiare » mai Iddio, quando, in tutte le maniere, « bestemmiamo » il prossimo.

Quante preghiere, così, non suoneranno veramente « blasfeme » agli orecchi del Padre : e quante presunte « bestemmie » non potranno suonargli come inconsapevoli e preterintenzionali preghiere ? Mistero. Ma una cosa è certa : che se noi frughiamo, senza pudori e senza diversivi convenzionali, in fondo alla nostra coscienza, dovremo, tremando, avvertire, quasi nostro malgrado, che siamo tutti, dal primo all'ultimo, disinvolti e impenitenti « bestemmiatori » dello Spirito Santo !

Roma.

ERNESTO BUONAIUTI.

---

(1) Mt. X. 36.

LA SOPRAVVIVENZA DI CIPRIANO
NELL'ANTICA LETTERATURA CRISTIANA *

3. Per quel che riguarda Arnobio il Goetz nota (p. 43) che non bisogna meravigliarsi del fatto che egli non ricordi Cipriano, poichè egli non scrisse l'*Adversus nationes* che per propria giustificazione. Ma che egli abbia letti gli scritti di Cipriano lo rivela non solo l'affinità della sua lingua (1), per esempio la ridondanza di parole in alcune frasi, l'uso prediletto del genitivo appositivo anche in espressioni sinonime, e dell'ablativo appositivo (2), ma anche pensieri evidentemente attinti a Cipriano, e, perfino, coincidenze verbali (3).

I, 2 (p. 3, 21 ed. Reifferscheid): *momentorum parium examinatione pendamus*, e VII, 30 (264, 9): *veritatis examinatione ponderate*. Confr. Cipr. ep. 15, 3 (515, 9): (*ut*) *vos quoque sollicite et caute petentium desideria ponderatis*, ep. 38, 1 (579, 18): *communi consilio ponderare*, ep. 30 (Novatiani) c. 8 (556, 12): *qualiter iudicii sui examinet pondere*, ep. 58, 10 (665, 7): *divinae cognitionis examine singulorum merita recognoscere*.

I, 2 (4, 17): *moderaminis soliti temperamenta*, e V, 1 (173, 9): *moderaminis temperamentum secutus*. Cfr. ep. 30 (di Novaziano) c. 8 (555, 22): *temperamenti moderamen tenere*, ep. 27, 2 (542, 1): *moderantius et temperantius*, ep. 55, 6 (627, 17): *temperamentum salubri moderatione libravimus*.

---

* Vedi *Ricerche Religiose*, VI (1930), pp. 304-316, nel quale articolo è rimasta qualche svista, di cui chiediamo venia.

(1) Anche Gabarou, *Le latin d'Arnobe*, Paris, 1921 ha qua e là, ma certo non sufficientemente, indicata questa affinità.

(2) A proposito di questo ablativo, al quale si è fatto così poco caso, v. il mio articolo in *Reinischen Museum für Philologie*, 1929, p. 427 ss.

(3) A. Reifferscheid, il quale ha curato l'edizione di Arnobio nel *Corpus* viennese, (vol. IV 1875) non ha tenuto conto dei rapporti di Arnobio con Cipriano.

I, 2 (5, 4) : *prima incipiensque nativitas.* Cfr. Cipr., *De lapsis*, c. 9 (343, 11) : *in primo statim nativitatis exordio.*

I, 17 (13, 15): *efferati pectoris alienatione baccari.* Cfr. Cipr. *De laps.* c. 33 (261, 17) : *transanctae mentis alienatione dementes,* e c. 27 (256, 16) : *ad insaniam mentis excordes dementiae furore quatiuntur.*

I, 22 (15, 17) : *non cognitionis alicuius testimonio comprobatae*, e VII, 7 (242, 19): *apertissima potuit cognitione dinosci.* Ep. 44, 3 (599, 5) : *episcopo... plebis testimonio et judicio comprobato*, ed ep. 58, 10 (665, 7) : *cognitionis examine.* Qualche cosa di simile si trova in Apuleio, v. le mie *Cypr. Untersuch.*, p. 332.

I, 28 (19, 1) : *sublimibus sunt elata fastigiis.* Ep. 55, 8 (629, 10) : *ad sacerdotii sublime fastigium ascendit*, ep. 76, 1 (827, 5) : *ad gloriarum sublime fastigium.*

I, 28 (19, 14) : *ortus sui originem*, e V, 8 (181, 9) : *nativitatis suae originem.* Vedi *Cyprianische Untersuchungen*, p. 328.

I, 29 (19, 26) : *nonne huic* (Dio) *omnes debemus hoc ipsum primum, quod sumus... quod spiramus et vivimus.* Cipr., *Ad Don.*, 4 (6, 17) : *Dei est... omne quod possumus, inde vivimus, inde pollemus.* Questa espressione appare spesso nella letteratura cristiana antica, così in Lattanzio, *Inst.*, I, 11, 42; II, 11, 18, e *De opif. Dei* 19, 5 e in Gaudenzio di Brescia, Sermone X (PL., XX, 915 B), ed in Pietro Crisologo, Sermone 6 (PL., LII, 204 B).

I, 34 (22, 10) : *nunc nuper.* Vedi a tal proposito le mie *Cyprianische Untersuchungen*, p. 363 e *Ric. Relig.*, 1929, p. 141. L'espressione si trova anche nello scritto pseudo-ciprianeo *Ad Novatianum* 5 (App. 56, 20 Hartel).

I, 38 (26, 6) : *qui* (*Christus*) *ab religionibus nos falsis religionem transduxit ad veram, qui ab signis inertibus atque ex vilissimo formatis luto ad sidera sublevavit et caelum.* Confr. *Ad. Dem.* c. 16 (362, 14 e seg.) : *quid te ad falsos deos humilias et inclinas, quid ante inepta simulacra et figmenta terrena captivum corpus incurvas ?... in supernis deum quaere... ad alta et caelestia suspensum pectus adtolle.*

I, 46 (31, 9) *licentia potestatis*, come in Cipriano, *Idola* 13 (29, 16), prologo al Concilio di Cartagine del Settembre 256, (p. 436, 5 Hartel), e in Minucio Felice, *Ottavio*, 37, 7.

I,48 (32, 14) : *verbo imperioque sanare* e I, 51 (35, 5) : *vocis imperio*, come in Cipr. *Idola* c. 13 (29, 11) : *verbo et vocis imperio*, (anche a proposito delle guarigioni miracolose operate da Gesù), mentre Tertulliano, *Apolog.* 21 (I, 201 Oehler) ha solo *verbo* (1). E confronta ancora Lattanzio, *Epit.* 46. 51 (I, 724, 27 Brandt Laubmann): *verbo et imperio* ; Gaudenzio di Brescia, Sermone X (PL., XX, 913 A): *imperio sermonis*; Pietro Crisologo, Sermone 102 (PL., LII, 52, 486 C.).

I, 53 (36, 16) : *sospitator et missus* (*Christus*) e così anche II, 74 (108, 12). Confr. Cipr. *De habitu virginum*, c. 2 (188, 25) : *sospitantis domini*, e de unit. c. 3 (24, 9) : *sospitandis hominibus*, Ed. Apuleio, *Metam.* XI, 9 : *sospitatricis deae.*

I, 54 (37, 4) : *nunquam rebus huiusmodi credulitatis suae commodaret adsensum.* Ep. 43, 4 (593, 17) *ne fallacibus verbis consensum facile commodetis*; ep. 67, 3 (787, 7); Ottato di Milevi III, 12 (p. 99, II, ed. Ziwsa) ; *Acta Maximi*, c. 2 (p. 61, 30 ed. Knopf-Krüger) ; Tertulliano, *De idololatria*, c. 17 (I, p. 97 Oehler) : *auctoritatem suam accommodare*, e *De resurrectione carnis* 36 (II, 518): *argumentum accommodare.*

I, 58 (39, 9) *non sunt facili auditione credenda*, IV, 30 (100, 2) : *vel auditis vel creditis*, VII, 10 (245, 2) : *nec quod dicitur facile tam consuetum est vel audiri vel credi.* Cipriano, ep. 66, 1 (728, 12) : *aut audisses de nobis temere aut credidisses*, 66, 7 (731, 9) : *facile audis, libenter et credis.* Cfr. anche Ottato II, 23 (60, 1 Ziwsa) e Pietro Crisologo, Sermone 129 (424. A).

I, 62 (42, 21) : *homo quem induerat* (Christus) *et secum ipse portabat.* Cipriano, *Idola*, 14 (31, 2) : *hominem, quem dilexit, quem induit*, e *De dominica oratione* 14, (277, 2)... *hominis quem portabat.* L'espressione *hominem induere* si trova già in Tertulliano, *Adversus Praxeam*, 12 (II, 667), *De carne Christi* 3 (II, 429) e poi in Novaziano, *De Trinitate*, 21 (p. 78, 19 e segg., ed. Fausset), onde pervade tutta la letteratura dell'antico cristianesimo.

---

(1) Anche Primasio nel prologo del suo commentario all'Apocalissi (Migne, PL., LXVIII, 793 c) dice a proposito del commentario di Ticonio: *catholico moderamine temptavi*.. Anche Seneca, (*De clementia*, I, 2, 2), esige *modus* e *temperamentum* per il perdono. V. le mie *Cyprianische Untersuchungen*, p. 275 e seg. e p. 477.

II, 1 (47, 17) : *adrogantiae supercilio tumidus*, confr. ep.66,5 (730, 6): *superbiae tumor*, ep. 55, 25 (643, 14) : *adrogantiae tumor*, ep. 51, 2 (617, 2) : *adrogantia et stupore superbi tumoris inflatus.*

II, 4, (49, 28) : *non credimus, inquitis, vera esse quae dicit* (Deus). Cipriano *De mort.* (300, 10) : *quia nemo credit esse vera quae promittit Deus.* Confronta anche a II, 8 (53, 19 e seg.) il passo che tratta della speranza nel successo e dei vantaggi che vengono dalle navigazioni e dall'agricoltura, con Cipriano, ep. 55, 28 (646, 17 e seg.), ove appare un τόπος stoico.

I, 9 (54, 4): *oculata vidistis inspectione.* Confr. *Ad Fortunatum*, 13 (366, 7): *oculata fide*, e Tertulliano *Adversus Marcionem*, II, 36 (II, 258 Oehler). Vedi anche *Cyprianische Untersuchungen* p. 37, 73 e *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1926, p. 547.

II, 11 (56, 16) : *personarum contentio non est eloquentiae viribus sed gestorum operum virtute pendenda.* Il pensiero è un τόπος in voga (*v. Cyprianische Untersuchungen*, p. 60, 197, 199, 304 e seg.), ma l'espressione *eloquentiae viribus* deriva da Cipriano, *Ad Don.* c. 2 (4, 12) : *non eloquentiae viribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus..*

II, 21 (65, 1): *loci illius hospitium*, v. a tal proposito *Cyprianische Untersuchungen*, p. 6 e 305.

II, 26 (63, 12) *discere-docere.* V. a tal proposito le mie *Untersuchungen*, p. 35 e 310. Anche in Lattanzio, *Div. inst.*, IV, 23, 5 (I, 370, 17).

II, 36 (77, 15) : *accipite sero ac discite ab eo* (cioè *Christo*), e VI, 16 (229, 8) : *erubescite ergo vel sero* ecc. Il pensiero che si debba riconoscere la verità prima di convertirsi, ed accogliere la fede e far penitenza *vel sero* è frequente nella antica letteratura cristiana. Esso si trova già in Tertulliano, *Adv. Marcionem*, IV, 5 (Oehler, II, 167), e così anche spesso in Cipriano, *De lapsis*, 7 (241, 15), in *Ad Demetr.*, 23 (368, 3), in *De bono patientiae*, 4 (399, 19), nell'epistola 66, 9 (733, 17), e inoltre negli scritti pseudo-ciprianei, *Adv. Iudaeos* c. 8 (142, 5 Hartel), in *De Iud. alim.*, c. 1 (119, 3), in Paciano, *Ad Sympr.* ep. 3, 21 (PL., XIII, 1077 C.). E Zenone Veronese, *Tratt.*, I, 13, 6 (PL., XI, 350 A), II, 7, 2 (401 B), II, 77 (528 A), ed Ottato di Milevi, I, 21 (22, 18), II, 4 (40, 18) ed ancora altre sei volte ; e così nello

scritto di Costantino, nell'appendice di Ottato X, p. 215, 37. Pietro Crisologo dice nel Sermone 1 (PL., LII, 186 A.), a questo proposito *vel tarde*, e nel Sermone 42 (318 A): *vel tunc, quando*, ecc. Ferrando nella vita di S. Fulgenzio di Ruspa, XVI, 36, PL., LXV, 135 C): *licet tardius.*

II, 40, (81, 3): *possessionum semper producerent fines et quamvis provincias totas rus facerent unum ecc.* Confr. Seneca, ep. 89, 20: *sit fundus quod aliquando imperium vocabatur*, 90, 39: *licet agros agris adiciat, vicinum vel pretio pellens vel iniuria... licet in provinciarum spatium rura dilatet.* Cipriano, *Ad Donatum* 12 (13, 17): *continuantes saltibus saltus et de confinio pauperibus exclusis infinita ac sine terminis rura latius porrigentes.*

II, 41 (81, 10): *interficere se alios nullius ob meriti causam sed in gratiam voluptatemque sessorum.* Cfr. Cipriano, *Ad Don.*, 7 (9, 2): *homo occiditur in hominis voluptatem*; Pseudo-Cipriano, *De spect.*, 5 (7, 13 Hartel): *inter voluptates spectantium quorundam mors erogatur*; Seneca, ep. 95, 30: *homo... jam per lusum ac iocum occiditur*; Lattanzio, *Div. Inst.*, II, 20, 11 (I, 557, 17 ed. Brandt-Laubman): *ut cum animas hominum interficiant, ludere se opinentur, nocentiores iis omnibus, quorum sanguinem voluptati habent.*

II, 41 (81, 26): *vigorem virilitatis et exponere et in habitum feminarum deliciasque molliri* e VI, 12 (223, 20): *languoris feminei dissolutissimus laxitate.* Cipriano *Ad Don.*, 8 (10, 10): *evirantur mares, honor omnis et vigor sexus enervati corporis dedecore mollitur.* Lo Pseudo-Cipriano, *De spect.* 6, (9, 13): *vir ultra muliebrum mollitiem dissolutus.*

II, 42 (82, 2): *ut viarum aliae* (scil. animae) *infestarent meatus, aliae circumscriberent nescios, testamenta supponerent falsa, venenatas conficerent potiones.* Cipriano *Ad Don.*, 10 (11, 11 e seg.): *insidiosas vias... nocens virus operatur, hic testamentum subicit, ille falsum capitali fraude conscribit.* Confronta anche Lattanzio, *Div. Inst.*, V, 9, 15 (I, 427, 2 Brandt-Laubmann).

Ai quali esempi possiamo aggiungere anche VII (243, 11) *crescit enim multitudo peccantium, cum redimendi peccati spes datur, et facile itur ad culpas, ubi est venalis ignoscentium gratia.* Cipriano, *Ad Donatum*, 10 (12, 8): *nullus de legibus metus est... quod potest redimi non timetur... coepit licitum esse quod publicum*

est. Seneca, ep. 97, 3 : *minus crimine quam absolutione peccatum est.* Queste descrizioni di costumi, che fa Arnobio, mostrano bensì che egli conosce Seneca (1), ma che nelle sue formulazioni linguistiche si attiene più allo scritto di Cipriano a Donato.

II, 51 (88, 11) : *caecis obscuritatibus involutum.* Confr. *Idola,* 7 (24, 10) : *falsa veris involvunt,* Minucio Felice, *Ottavio,* 27, 1 : *oracula falsis pluribus involuta*). Ep. 59, 14 (683, 2) : *fraudibus involutos,* ep. 63, 5 (740, 6) : *delictis gravibus involutus.* Confr. anche l'Anbrosiastro, *Zeitschrift für Kischengeschichte,* 1926, p. 527).

II, 64 (99, 15) : *patet igitur omnibus fons vitae neque ab iure potandi quisquam prohibetur aut pellitur: si tibi fastidium tantum est, ut oblati respuas beneficium muneris ecc.* Confr. *Ad Donatum,* 5 (7, 6) : *non enim... in capessendo de Deo munere mensura ulla vel modus est: profluens largiter spiritus nullis finibus premitur... manat jugiter, exuberat fluenter: nostrum tantum sitiat pectus et pateat,* e *Ad Demetrianum,* 25 (370, 8) : *patet ad indulgentiam Dei aditus ecc.*

II, 64 (99, 23) : *cum voluntatis libertas in ipsius sit posita potestate qui voluit.* Confr. Cipriano, *Testimonia ad Quirinum,* III, 52 : *credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positam,* ep. 59, 7 (674, 14) : *homo libertati suae relictus et in arbitrio proprio constitutus sibimet ipse vel mortem adpetit vel salutem.* Confronta anche Firmico Materno, *De errore profanarum religionum,* c. 28 (p. 128, 23 Halm): *liberum te Deus fecit, in tua manu est ut aut vivas aut pereas,* e l'Ambrosiastro, *Quaestio* 1, 2 (14, 1, Souter) e *Ad Romanos* 3, 17 (III, 418, 13 Ballerini).

II, 64 (100, 4) : *nulli Deus infert necessitatem, imperiosa formidine nullum terret.* Confr. Cipriano a proposito del sinodo del Settembre 256 (436, 3) : *neque enim quisquam nostrum... tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit.*

II, 71 (105, 20) : *nova fuit ac repentina* (res), II, 72 (107, 4) : *inauditas, incognitas, repentinas agitare atque inducere religiones.*

---

(1) Dal che si può probabilmente concludere che Arnobio abbia conosciuto lo scritto *Quod idola dii non sint,* come io ho già mostrato a proposito di Lattanzio (*Cyprianische Untersuchungen,* p. 66 e seg.).

L'idea della novità o meno di un fenomeno si ripete costantemente, come appare dalle espressioni che risalgono alla terminologia stoica. Cfr. Cipriano, *Ad Fortunatum*, 11 (336, 26): *nec nova aut repentina haec sunt, quae nunc accidunt christianis*, ep. 73, 3 (780, 12): *apud nos autem non nova aut repentina res est, ut ecc.* Svetonio, *Jul.*, 86 : *repentinum inopinatumque*; Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, 24 (Oehler, II, 223): *neque novum neque inauditum... omne, quod novum et incognitum est, subitum est*; Lattanzio, *Div. Inst.*, III, 29, 1 (I, 267, 18 ed. Brandt-Laubmann): *Subitus atque inopinatus eventus*; Seneca, ep. 16, 6 : *si repentina ac subita dominantur.* Altri passi citati da me nella nota 1, pagina 160 dell'*Internat. Kirchlichen Zeitschrift* del 1924.

Arnobio, II, 76, e seg. (110, 13), alla domanda perchè i cristiani siano perseguitati e anche colpiti dalle calamità ed epidemie comuni, risponde : *nihil est enim nobis promissum ad hanc vitam... quin immo edocti sumus minus omnes quaecumque sunt parvi ducere... nec timere nec fugere, quo facilius exui corporalibus possimus et vinculis et tenebrosam evadere caecitatem ; itaque ista quam dicitis persecutionis asperitas liberatio nostra est, non persecutio nec poenam vexatio inferet, sed ad lucem libertatis adducet.* E Cipriano, *De mort.*: 8 (301, 8) : *quasi ad hoc crediderit christianus, ut immunis a contactu malorum mundo et sacculo perfruatur*; c. 5 (299, 24): *cum magis concupiscendum sit et optandum ad Christum subveniente velocius morte properare*; c. 15 (306, 9): *de saeculo liberantur... mortalitas ista... Dei servis salutaris excessus est*; c. 16 (307, 16): *exercitia sunt nobis ista, non funera*; c. 23 (311, 21): *maturius istinc eximi et citius liberari.*

II, 78 (III, 72) : *urgent tempora periculis plena et exitiabiles imminent poenae ; confugimus ad salutarem Deum... cum de animarum agatur salute... committamus nos Deo... ne obrepat dies extremus et inimicae mortis reperiamur in faucibus.* Confr. *De mort.* c. 25 (313, 6) : *mundus ecce nutat et labitur... non tibi gratularis, quod exitu maturiore subtractus ruinis et naufragiis et plagiis imminentibus exuaris ?* e *Ad Demetr.*, 23 (367, 21): *respicite itaque dum tempus est ad veram et aeternam salutem, et quia jam mundi finis in proximo est, ad Deum mentes vestras Dei timore convertite*; c. 25 (369, 20) : *securitati igitur et vitae dum licet providete.*

III, 2 (113, 4): *cum enim divinitatis ipsius teneamus caput.* Confr. ep. 73, 1 (77, 19): *qui ecclesiae unius caput... tenemus*, Lattanzio, *Divin. inst.*, V, 172 (I, 425, 15 Brandt-Laubmann): *quia caput ipsum fontemque justitiae non tenebat.* e l'Ambrosiastro, *Quaestio* III, 1 (278, 9 Souter).

III, 35 (134, 25) *permanente corporis suis integritate.* Confr. *Ad Donatum*, 3 (5, 7): *corporis manente compage.*

III, 40 (138, 13): *Varro qui sunt introrsus atque in intimis penetralibus caeli deos esse censet quos loquimur.* Confr. Tertulliano, *Ad uxorem*, II, 5 (I, 690, Oehler): *non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes, et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur ?*

IV, 16 (154, 3): *patris in te mentem furialibus plane cupiditatibus excitasti.* Confr. *De zelo*, 8 (424, 11): *odio tamen furiatae mentis armata.*

IV, 32 (167, 21): *vires subministrat audaciae.* Confr. ep. 59, 17 (687, 4): *subministrat nobis exempla virtutis.*

IV, 33 (168, 4): *enervati pectoris dissolutione mollitae*, IV, 35 (170, 20): *subditivi corporis simulatione*, V, 15 (184, 23): *mendaciter et falsitatis alicuius fictione composita.* Espressioni pleonastiche le quali si trovano anche spesso, dietro l'esempio di Apuleio, in Cipriano: p. es. *De lapsis*, 33 (361, 17): *transpunctae mentis alienatione dementes* (v. sopra a proposito di Arnobio I, 17); ep. 43, 2 (592, 5): *mendacio captiosae pacis*, Cfr. anche *De opif.*, 22 (390, 23): *voluptatum frustrantium vanitate*, e *De bono pat.*, 2 (398, 15): *insolens adfectatae libertatis audacia*; ep. 73, 6 (783, 5): *adumbrata simulatione frustratur.*

Arnobio, IV, 33 (168, 15), dice contro le rappresentazioni di miti religiosi immorali che si facevano nei teatri: *quod penitus oportebat ex humani generis coalitu tolli percensetis, ediscitis ac ne ulla intercidat oblivione curatis.* E analogamente Cipriano in *Ad Donatum*, 8 (9, 19): *de parricidiis et incestis horror antiquus expressa ad imaginem veritatis actione replicatur, ne saeculis transeuntibus exolescat quod aliquando commissum est... numquam scelus oblivione sepelitur.* Confr. anche Pseudo-Cipriano, *De spectaculis*, 6 (9, 16, Hartel) e Pseudo-Tertulliano *De ex. gent. diis* (II, 768 Oehler) (v. le mie considerazioni nel *Rheinisches Museum für Philologie*, 1929, p. 220 e seg.).

V, 6 (178, 10) : *suis ipse se viribus eo quo vir erat privat sexu*, e V, 25 (196, 23): *partem illam corporis per quam sexus femineum et subolem prodere et nomen solet adquirere generi.* Confr. ep. 4, 3 (475, 1) : *si incorrupta inventa fuerit virgo ea parte qua mulier potest esse.*

V, 9 (181, 25): *terrenis obvolvisse vos sordibus.* Cfr. *De hab. virgin.*, 14 (197, 27) : *ad terrena contagia devoluti.*

V, 12 (184, 19) : *nostrae sortis et condicionis humanae.* Cfr. *Ad Dem.*, 8 (356, 17) : *eadem sors nascendi, condicio una moriendi*, e Seneca : ep. 11, 6 e *De otio*, 4, 1 : *condicio nascendi*, *De ira*, II, 22, 1: *sors nascendi*; Lattanzio, *Divin. Inst.*, III, 28, 5 (I, 264, 19 Brandt-Laubmann), e Pietro Crisologo, Sermone 162 (PL., LII, 626 C).

V, 22 (193, 21) : *expugnatur pudicitiae*; Cfr. ep. 55, 24 (664, 16) : *matrimonii expugnator.*

V, 30 (202, 4) : *subsicivis adcumulat laudibus*, e, nello stesso senso, III, 9 (117, 9) : *recidiva substitutio subrogaret* (e poco innanzi, III, 8, allo stesso proposito, *successionis perpetuae innovatione.*) E già Apuleio, (*Metamorfosi*, VIII, 23) scriveva così : *Me relictum solum ac subsicivum*, IX, 29: *quid subsicivum remansisset.* Cipriano *De zelo*, 15 (430, 5): *soboles subsiciva*, ed analogamente Lattanzio, *De opif.*, 12, 15 (II 46, 10. Brandt-Laubmann). In Apuleio, Metamorfosi, VIII, 26, si dice : *asinum pro homine succidaneum*, e così in Cipriano, ep. 2, 2 (468, 9) : *qui vicarios substituit et qui pro se uno plures succidaneos suggerit*, ep. 69, 5 (753, 21) : *ordinatione succedanea*, ed a tal proposito nelle ep. 66, 44 (729, 20) : *vicaria ordinatione* (v. le mie *Untersuchungen*, p. 480). Zenone di Verona scrive, *Tract.*, II, 10, 1 (PL., XI, 418. A) : *pignus succidameum*, ed a tal proposito v. anche II, 15, 2 (442, B) : *vicarios filios.*

VI, 3 (216, 17) : *sint ergo haec licet aut ex molibus marmoreis structa, laquearibus aut renideant aureis... terra sunt haec omnia et ex faece ultima vilioris materiae concreta.* Confr. *Ad Don.*, 15 (15, 21) : *jam tibi auro distincta laquearia et pretiosi marmoris crustis vestita domicilia sordebunt.*

VI, 11 (223, 3) : *plenius dicta sunt et scripto uberiore prolata.* Confr. ep. 55, 30 (648, 1) : *uberius ac plenius*, ep. 63, 8 (707, 12) : *plenius et uberius* e Lattanzio, *Inst.*, I, 1, 22 (I, 5, 16).

VII, 9 (244, 1) : *qui se homines nominant et ferocitate transiliunt beluas.* Confr. *De dominica oratione*, 21 (283, 6) : *atque — o humanae malitiae detestanda crudelitas ! — ferae parcunt... et homines insidiantur et saeviunt.*

VII, 22 (255, 8): *soliditate firmatum.* Confr. *De unitate ecclesiae* 2 (210, 18) : *firmitate solidatos*, c. 6 (215, 22) : *solidam firmitatem.*

VII, 26 (260, 10) : *coepta est usurpatio ejus adsumi.* Confr. ep. 54, 3 (623, 8) : *praesumptio quam sibi furor pravus adsumit*, Ireneo, *Adversus haereses*, V, 3, 1 (p. 721 Stieren) : *praesumptionem... adsumere.*

VII, 40 (273, 10) *lectum et positum*, VII, 44 (277, 10) : *legimus haec eadem et esse positam scimus.* E analogamente Cipriano usa il *ponere* a proposito di citazioni letterali, *De Dominica oratione*, 2 (268, 6) : *quando ipse posuerit et dixerit*, c. 6 (270, 6); ep. 55, 5 (627, 1) : *nam in epistula sua ita posuerit*, e *Ad Fort.*, praef. 4. (318, 26) e così spesso. Del resto già Tertulliano si esprime così, *De oratione*, 16 (I, 567), *De spectacuis*, 3 (I, 22), 5 (I, 28), e così anche l'Ireneo latino, *Adv. haer.*, IV, 31, 1 (p. 662 Stieren).

Se noi teniamo presenti questi confronti emerge che Arnobio abbia specialmente utilizzati gli scritti *Ad Donatum*, *De mortalitate* ed *Ad Demetrianum*, mentre le coincidenze con le espressioni prese dalle lettere di Cipriano risalgono, verisimilmente, all'uso comune linguistico e stilistico della Scuola. Dal che non si può, per altro, concludere che egli non abbia conosciuti gli altri trattati, perchè egli, per gli argomenti che trattava, non aveva occasione di ricordarli. Se io poi, con la supposizione da me espressa a proposito del cap. I, 48 e 51 (32, 14, e 35, 5) ho ragione, Arnobio deve aver letto anche lo scritto *Quod idola dii non sint* ; sarebbe questo quindi il primo scrittore ad esser messo in campo (1) per testimoniare la sua esistenza e forse anche la sua derivazione da Cipriano.

Monaco di Baviera.

Ugo Koch

(1) Anche l'accenno al vestito primitivo degli uomini, fatto di scorze d'albero e di pelli di animali (101, 27), e alla primitiva abitazione degli uomini nelle spelonche delle rupi (cap. II, 66 ; p. 101, 27) è derivazione da Seneca, ep. 90 ss. 16 e seg.

A proposito della sua relazione con Lattanzio v. le mie considerazioni nel *Philologus*, 1925, p. 467.

LA CATASTROFE DI LAMENNAIS

« Che cos'è la fede ? » domandava, circa sessanta anni fa, una bambinetta alla madre cattolica. Invece di lavarsene le mani, come Pilato, essa pensò prima di rispondere. « La fede — replicò poi — è credere, sull'assicurazione di Dio, a cose invisibili ». « Per esempio — continuò — tu vedi quella sedia di fronte a te e sai che c'è ; ma se Dio ti discesse che qui vi è una sedia che tu non vedi, dovresti crederlo per fede ». « Ma ti ci potresti mettere a sedere ? » domandò la bambina.

Una riprova apodittica. Nella fase della vita di Lamennais che ora esaminiamo una riprova di tal genere si imponeva alla sua fede, alle sue dottrine, alla sua religione e filosofia. Avrebbe accettato la conseguenza logica del suo insegnamento, avrebbe sottomesso il suo destino religioso e intellettuale, come aveva cercato di fare per il destino religioso e intellettuale degli uomini, a quella autorità che egli aveva insistentemente esaltato e proclamato infallibile e suprema ? Avrebbe preso posto su quella sedia, su cui aveva invitato l'umanità ad assidersi ?

Il 16 ottobre 1830 apparve il primo numero di un giornale destinato ad avere una grande fama ma una vita breve. L'*Avenir* uscì, come giornale quotidiano, dal 16 ottobre 1830 al 15 novembre 1831 ; ebbe una diffusione risibile in confronto a quella dei nostri giornali contemporanei, ma in pari tempo un'efficacia e un'azione perturbante completamente fuori di proporzione con la sua entità materiale e con le sue risorse. Ma prima ancora che uscisse l'*Avenir* si possono trovare tracce del mutamento operatosi nella mente di Lamennais nell'opera intitolata : *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, pubblicata nel febbraio 1829. Egli era stato amaramente deluso dal *régime* della Restaurazione ; i re « per diritto divino » non avevano corrisposto alle sue aspettative.

La reazione violenta del suo spirito contro i principii della Rivoluzione francese si era esaurita in sè stessa, l'antica influenza di Rousseau rinasceva ; egli aveva l'incerto presentimento di un nuovo ordine della società civile e cominciava ad accogliere l'idea di una rivolta legittima. Il potere civile, sosteneva oramai, di per sè sacro, è sostanzialmente subordinato al potere spirituale, incarnato nella Chiesa. Scissa da questo controllo spirituale l'autorità civile cade inevitabilmente nella tirannia e i popoli sono legittimamente inquieti e ribelli. Ma il loro appello non deve rivolgersi al proprio giudizio bensì a quel tribunale spirituale di istituzione divina; il clero specialmente deve cercare protezione contro la tirannia civile in una più stretta unione con Roma, « isolarsi da una società politica ateistica », perchè qual vantaggio può ricavare dalle polemiche terrene ? Il suo vero rifugio è il Pastore Supremo ; Egli deve essere pure, nella concezione di Lamennais, il rifugio del popolo. Così la rottura di Lamennais coi principii monarchici venne a coincidere con un Ultramontanismo più positivo, perchè egli ora riguardava alla Chiesa come guida del popolo dalla tirannia alla libertà. E rottura vi fu, e fu una lesione nel suo complesso ed organico sistema ; la prima delusione si era fatta sentire e noi sappiamo, se pure egli non se ne avvide, che non sarebbe stata l'ultima.

Scorrendo gli articoli più importanti de l'*Avenir* non si può fare a meno di restare colpiti dal fatto che lo spirito più ardito, più innovatore e rivoluzionario non è Lamennais, il futuro ribelle e rinnegato, ma Lacordaire, che doveva scampare al naufragio e restare fedele alla Chiesa abbandonata dal suo capo. Vien fatto anzi di domandarsi se non fu egli in parte responsabile della rapida evoluzione del pensiero di Lamennais in questo periodo. Ponendo a raffronto il movimento religioso di allora con quello di oggi, si è colpiti da una certa analogia. Lacordaire fu l'avanguardia de l'*Avenir*, ma fu pure il primo a capitolare. Cedette di fronte ad un ostacolo che riconobbe insormontabile ed evitò una condanna che avrebbe alterato il suo destino anche se non si fosse posto sulla strada di Lamennais. Anche in Inghilterra, ed altrove fino a un certo punto, von Hügel fu il capo e il principale ispiratore del movimento modernista ; pure egli ripiegò dinnanzi

a quello che possiamo battezzare il suo naufragio, poichè, ripudiato dalla Chiesa, naufragò nel viaggio verso il porto a cui era diretto, qualunque sia l'influenza che egli possa aver esercitato ed eserciti tuttora.

Sarebbe ardito e forse errato accusare uno di questi due uomini di incoerenza e slealtà; entrambi si proposero di salvare la Chiesa ed entrambi avevano delle buone ragioni per seguire la linea di condotta che avrebbe dovuto meglio condurli a questo risultato. Ma in tutti e due i casi furono certamente responsabili, almeno in parte, di quel che seguì come di quello che precedette. L'eloquenza di Lacordaire contribuì senza dubbio, su vasta scala, a dare a l'*Avenir* forza e diffusione e fu certamente il suo appassionato panegirico della libertà che spinse Lamennais sul sentiero del progresso e della riforma sociale. Non fu discepolo nel senso in cui lo fu Montalembert, agì indipendentemente ed ebbe quindi maggiore responsabilità.

Comunque il programma de l'*Avenir* è armonico e preciso e c'é da meravigliarsi che i più vecchi e autorevoli scrittori non riuscissero a valutare la violenza di una forte opposizione, che erano trascinati a suscitare non solo fra i loro avversari politici ma anche fra coloro che, a buon diritto, consideravano come loro alleati religiosi. Nella loro semplicità non capirono di essere rei del più grande crimine che si possa perpetrare verso il potere costituito e gli interessi investiti: furono rei di totale eteromondanità.

I principali articoli della concezione politica che essi patrocinarono erano i seguenti.

1) La separazione dei poteri civili e spirituali per assicurare la completa indipendenza di questi ultimi. Questi ardenti riformatori non indietreggiavano dinnanzi ai sacrifici imposti da questa separazione. La Chiesa deve affidarsi completamente alla provvidenza, riporre la sua fiducia nei suoi figli e rinunziare del tutto all'aiuto materiale dello Stato.

« La verità è onnipotente. Il suo trionfo è in massima parte ritardato dal sussidio che la forza materiale tenta di offrirle; dalla parvenza stessa di costrizione nel dominio sovranamente libero della coscienza e della ragione » (1).

---

(1) *De la separation de l'Église et de l'État*, ottobre 1830.

Se il popolo si era staccato dalla Chiesa con disgusto e raccapriccio, questo non era accaduto per mancanza di fede ma perchè « in fondo al santuario in cui cercava Dio, non vide che l'uomo » (1).

È vergognoso, proclamano, per un potere spirituale di essere asservito in qualsiasi modo ad un governo politico, costretto, mercè lo stato presente della società, ad essere completamente indifferente in fatto di fede e di morale.

Finiamola coi concordati e con ogni intromissione dello Stato, meglio prostrarsi in un granaio appartenente ai fedeli che nel più splendido edificio di proprietà dello Stato.

2) Essi richiedevano una triplice libertà: libertà in tutto ciò che concerne l'educazione, libertà di associazione, libertà di stampa.

Lacordaire, specialmente, ha alcuni noteyoli articoli a proposito di quest'ultima. Si sente che, mentre Lamennais rivendica la libertà negli interessi della religione cattolica, Lacordaire è innamorato della libertà per sè stessa. Nei suoi bellissimi articoli sulla libertà di stampa appar chiaro che, sebbene attacchi direttamente la censura civile della stampa, in realtà ha di mira specialmente la censura ecclesiastica.

« L'inferno, esclama, esiste soltanto perchè neanche Dio può esercitare la censura ; o almeno ha preferito al regime della censura, il regime dell'inferno. Perchè se l'inferno conta dei dannati, conta anche degli uomini e dei santi, mentre la censura non avrebbe popolato il mondo che di idioti immortali ». Parole ardite sulle labbra di un membro della Chiesa, che aveva avuto la sua Inquisizione, singolarmente ardite in bocca ad un futuro domenicano !

Ma Lamennais non si sarebbe fatto difensore di una libertà di tal genere se, come egli asseriva, le condizioni del mondo nel quale la democrazia era pervenuta ad instaurarsi, non l'avesse reso necessario, nell'interesse della religione e come conseguenza inevitabile delle condizioni della società.

3) Prendendo le difese dell'associazione chiamata « Agence générale pour la défense de la liberté religieuse », l'*Avenir* patro-

---

(1) *De la position de l'Église de France*, Gennaio 1831.

cinava la collaborazione di tutte le religioni e sette per una reciproca difesa ed appoggio. « Immaginate una casa abitata nei diversi piani, da un ebreo, un mussulmano, un protestante, un cattolico ; certo le loro credenze e le relative pratiche sono troppo opposte perchè vi sia tra loro una vera e propria società. Ma che essi abbiano ragione di temere che dei forsennati vengano ad incendiare la casa che li ospita tutti... non esiteranno un istante ad allearsi per la difesa scambievole » (1).

Ecco un punto preso specialmente di mira dagli avversari.

4) Infine l'*Avenir* si professa incondizionatamente devoto alla Chiesa, come alla più grande forza spirituale capace, sulla terra, di guidare gli uomini per il sentiero della libertà. Non ci è lecito giudicare quanto all'espressione esteriore di quella fede corrispondesse l'intima convinzione, ma gli scrittori si proclamano decisamente pronti a persistere o a cedere secondo la risposta definitiva della Chiesa al loro appello.

Il 15 novembre 1831, nell'ultimo numero del loro giornale, prendevano congedo dai lettori con un appassionato atto di fede nella loro causa e un appello a quel Tribunale troppo al disopra delle passioni umane e delle rivalità politiche per lasciarsi commuovere dalle terrene considerazioni che animavano gli avversari con cui avevano da fare.

« Appoggiati al bastone del pellegrino, ci incammineremo verso la Sede Eterna, e là, prostrati ai piedi del Pontefice che Gesù ha lasciato come guida e maestro ai suoi discepoli, gli diremo : O Padre, degnatevi di volgere uno sguardo ad alcuni tra i più umili figli vostri, accusati di ribellione alla vostra infallibile e dolce autorità; eccoli alla vostra presenza, leggete nella loro anima, nulla vi vogliono nascondere ; se uno dei loro pensieri, uno solo, dissente dai vostri, lo riprovano e lo rinnegano. Voi siete la regola della loro dottrina, giammai ne conobbero altre. O Padre, pronunziate per loro la parola che vivifica perchè illumina e la vostra mano si stenda a benedire la loro obbedienza e il loro amore ».

Con queste ultime parole i « pellegrini di Dio e della libertà »

(1) *Necessité de s'unir*, 31 ottobre 1830.

si posero in cammino per prostrarsi ai piedi di colui che chiamavano il padre dell'umanità.

Ma un padre non è una madre e questi cuori ardenti avevano sopratutto bisogno di un'anima materna. Non vogliamo, s'intende, patrocinare la causa di papesse, vorremmo solo trovare in Roma maggiore tenerezza materna. Non erano solo uomini, ma malati, estenuati dai colpi e dall'opposizione, malati di speranza insoddisfatta, malati anche per i loro stessi difetti e per il loro temperamento.

Fossero nel vero o nel falso, costituissero essi un aiuto o un pericolo si sarebbe a ragione indotti a credere che, al loro appressarsi alla soglia, tutte le porte si sarebbero dovute spalancare e sarebbero dovuti pervenire direttamente alla presenza del padre al quale si erano rivolti.

Quale ostacolo vi poteva essere ? Se avevano torto, perchè non rimproverarli ? Se intempestivi, perchè non dirlo loro ? Se avevano ragione, perchè non incoraggiarli, anche se fosse stato necessario farlo con cautela ?

Nonostante i loro difetti di baldanza e di orgoglio, vi era qualche cosa di infantile nell'attitudine di questi uomini, vi è qualche cosa di infantile in ogni uomo e in ogni donna e specialmente in ogni uomo. Chi conosce i fanciulli sa che nulla li ferisce più del silenzio e della noncuranza. Mi ricordo di un bambino profondamente offeso perchè non era stata punita una sua mancanza ; attribuiva l'omissione a trascuratezza, non a generosità.

Ci si potrebbe domandare se Lamennais avesse diritto di appellarsi a Roma per poi respingere il verdetto. Certamente no ; e se le sue prime dichiarazioni non fossero state compiutamente consapevoli, tutta la sua azione avvenire si sarebbe svolta in conformità ad esse. Ma se giustificazione vi può essere, va ricercata in parte nel silenzio con cui fu ricevuto ; se egli e i suoi seguaci avessero allora protestato più energicamente contro questo silenzio, se in quel momento avessero alzata di più la voce e rifiutato di accettare un evasione al loro appello, la loro posizione sarebbe stata più salda di quanto non lo fu allorchè ebbero accettato le melate cortesie ed i complimenti elargiti loro da Roma in cambio di quello che erano venuti a chiedere. Perchè, dopo tutto, se era

loro dovere di ascoltare ed obbedire, era dovere dei loro superiori di parlare e di comandare, e il silenzio e il riserbo della Santa Sede, anche se ispirati dal timore di turbare e di scandalizzare spiriti inquieti, costituiscono una nuova prova dell'insipienza di una simile politica.

Qualunque recisa opposizione sarebbe stata preferibile al puro silenzio ; i loro gridi risuonarono nel vuoto e l'eco delle loro voci fu l'unica risposta.

« Mi sono stupito spesso, scrisse più tardi Lamennais, che il papa invece di usare verso di noi quella severità silenziosa, il cui unico risultato era una vaga e penosa incertezza, non ci abbia detto semplicemente : " Avete creduto di agire bene, ma vi siete ingannati. Posto come sono a capo della Chiesa ne conosco i bisogni meglio di voi. Pur disapprovando l'orientamento dei vostri sforzi, rendo omaggio alle vostre buone intenzioni. Andate, ma per l'avvenire prima di avventurarvi in questioni così delicate, consigliatevi con quelli la cui autorità può esservi di guida. „ Sarebbero bastate queste poche parole a definire la questione » (1). Ci permettiamo di dubitare di questa asserzione finale. La molla delle nostre azioni va ricercata, più di quanto non immaginiamo, in istinti, tendenze e convinzioni subcoscienti e il profondo soggiacente contrasto tra il gruppo dell'*Avenir* e il Papato qual'è, con tutto il suo apparato, era tale che gli angioli dotati di quella visione che attinge i più riposti fattori della contesa avrebbero sorriso (le posizioni più tragiche possono suscitare il riso) degli sforzi inani per raggiungere un accordo. Certo si è che uomini dotati di provato attaccamento al Cattolicismo, di ardente coraggio e zelo religioso, vennero a Roma per sottoporre la loro causa alla Santa Sede, che non furono accolti con simpatia e neppure con biasimo, né con gentilezza nè con astio, ma con la risposta più sconcertante che possa essere data a una persona giovane e ardente, una risposta che era un eludere garbatanente la questione.

Cortesemente ricevuti da tutti meno che da colui che erano venuti a cercare, lusingati e incoraggiati a parole, in realtà igno-

(1) *Affaires de Rome.*

rati, caddero difilati nella rete e non si accorsero che troppo tardi di esservi impigliati senza possibilità di scampo.

Anch'essi, dal canto loro, avevano commesso, fin dagli inizi, un errore fondamentale e la loro filosofia ne era stata vulnerata. Lamennais aveva affermato *in principio* la teoria dell'Ultramontanismo, della posizione senza rivali del Papato, non solo considerato nella sua infallibilità dottrinale ma anche come legittimo potere in materia civile e aveva *poi* svolto una politica religiosa ed ecclesiastica radicalissima conforme a quelle nozioni di libertà e di democrazia che gli nascevano nella mente. A questo punto cercò di adattare il suo Ultramontanismo al suo repubblicanesimo, di servirsi del Papa, che aveva occupato un posto così notevole nella sua prima filosofia come sostegno e rafforzamento della sua seconda filosofia. Infatti il suo fu un appello più che una domanda ; ed in gran parte fu, sia pure inconsapevolmente, ispirato dalla speranza e dalla fede di poter utilizzare per i suoi fini questo grande organo di infallibilità. Nel Memoriale presentato dai pellegrini alla Santa Sede si leggono queste ardite parole: « In breve, l'azione dei redattori de l'*Avenir*, e, se si vuole, di ogni altra associazione ispirata agli stessi principii, è indispensabile per l'esistenza del Cattolicismo in Francia e quest'azione non può essere coronata di successo senza essere sorretta dalla Santa Sede » (1). In realtà la concezione lamennaisiana del Papato era superiore a quella di Roma stessa e nessuno è mai veramente grato di essere elevato ad un altezza che richiede un prezzo di sacrificio proporzionato alla sua sublimità. La risposta più naturale che Roma avrebbe potuto dare ai « pellegrini della libertà e di Dio » era questa : « Non siamo e non pretendiamo di essere così esclusivamente spirituali come voi volete renderci ».

Infatti che cosa era la Roma di quel tempo a cui rivolgevano il loro appello ? Una Roma in cui il potere temporale della Santa Sede stava combattendo la sua ultima battaglia e cadeva vittima della sua stessa impotenza. Parlo del potere temporale, non nel suo significato più recente di indipendenza sostanziale, ma in

(1) *Affaires de Rome.*

quello di sovranità, dominio e potere su possedimenti temporali e per fini temporali. In un certo senso ogni monarchia era agonizzante se considerata secondo la vecchia concezione della regalità, come di diritto a governare un popolo a norma degli interessi e del giudizio individuale. Era questo il punto cruciale nella rivolta contro i troni. Non era questione di autocrazia contro democrazia, poichè l'autocrazia poteva essere teoricamente, sia pure con difficoltà, disinteressata come ogni altra forma di governo. La questione toccava direttamente la concezione di governo in sè stessa ; se avesse un qualsiasi diritto personale ed egocentrico o se la sua unica ragione d'essere fosse il bene del popolo. All'Europa non erano mancati re grandi e nobili, come pure grandi e nobili papi ; ma era ormai tempo di ripudiare il concetto che ogni re o ogni governante avesse il diritto di piacere a sè stesso, che il paese appartenesse a questa o a quella famiglia o classe. Ora i papi, come governanti di un territorio più vasto di quello richiesto dalla loro posizione di sovrani spirituali, erano simili a tutti gli altri sovrani per quanto riguarda il possesso personale o ufficiale, passato di moda così completamente da riuscire ripugnante alle menti moderne. Di qui la loro simpatia per gli altri governanti tanto deplorati da Lamennais. Di qui una complicazione di visuale che rendeva impossibile al papa di riguardare i problemi sottoposti da Lamennais alla stessa stregua di quanto ci si sarebbe potuti aspettare da un'autorità puramente spirituale. Egli si appellava al Papa come rappresentante di Dio in terra, ma il rappresentante di Dio non è Dio stesso. Se il Padre celeste nella sua vigilanza su tutto il mondo è incapace di dimenticare la cura del più piccolo uccello del cielo, Roma è ben capace di dimenticare il piccolo passero nella sua trepidazione per il proprio possesso. Agli occhi di Gregorio XVI l'appello di Lamennais costituiva precisamente una memoria defensionale in favore dei passeri. Fallito il tentativo di ottenere un'udienza diretta, i nostri pellegrini commisero uno dei loro numerosi errori redigendo un memoriale con un esposto dettagliato del loro insegnamento e della loro concezione politica; il memoriale portava la data del 3 febbraio 1832 ed era in massima parte opera di Lacordaire: ancora una volta vien fatto di domandarsi se non sarebbe stato più opportunamente redatto da Lamennais stesso.

Il documento è sin troppo esplicito e didattico per il suo scopo, benchè la sua straordinaria franchezza e semplicità stiano a testimoniare la fede ed il Cattolicismo dei suoi autori.

Altro errore fu di accettare un'udienza del Papa con l'esplicita condizione di non parlare del movente che li aveva spinti a Roma. Avrebbero fatto molto meglio a rinunziare a questa concessione. Sta di fatto che essi avevano lasciato Parigi il 21 novembre 1831, erano arrivati a Roma il 30 dicembre 1831 ed avevano ottenuto questa udienza, se pure può dirsi tale, solo il 13 marzo 1832. Lacordaire lasciò Roma subito dopo e Montalembert cominciò a viaggiare per l'Italia. Lamennais commise un errore ancor più grave prolungando il suo soggiorno senza un giustificato motivo o necessità.

Il 21 luglio 1832 egli lasciò Roma per non più tornarvi, quella Roma che era stata per lui la custode del primitivo messaggio di Dio all'uomo e la Signora di tutte le nazioni ; quella Roma che egli aveva invocato come la guida predestinata dell'umanità sul sentiero della libertà e della pace.

« Dalle alture sovrastanti la pianura percorsa dal Tevere volgemmo un ultimo e triste sguardo sulla città eterna. I raggi del sole morente infiammavano la cupola di S. Pietro, immagine e riflesso dell'antico splendore del Papato. In breve i contorni delle cose sparvero lentamente nell'oscurità crescente. Alla luce incerta del crepuscolo si distinguevano ancora qua e là ai margini della strada i ruderi di qualche tomba. Neppure il minimo soffio faceva vibrare la pesante atmosfera, neppure un filo d'erba tremava, neppure un rumore se non quello secco e monotono del calesse che avanzava lentamente nella campagna deserta » (1).

Il fedele Montalembert era al suo fianco ed insieme i due pellegrini riprendevano delusi la via del ritorno, non ancora del tutto consapevoli della loro completa sconfitta.

A Monaco ebbero un'accoglienza entusiastica, ma proprio a metà del banchetto offerto in loro onore alzarono gli occhi per leggere scritto sul muro il loro verdetto. Roma li aveva pesati e

(1) *Affaires de Rome.*

li aveva trovati mancanti ; la sentenza notificata loro nell'enciclica *Mirari vos* era accompagnata da una lettera del card. Pacca, documento che non lascia alcun dubbio sul valore del primo. Roma disapprovava l'azione degli scrittori de l'*Avenir* in quanto toccavano argomenti che riguardavano solo « il governo della Chiesa e il suo capo supremo » ; Roma disapprovava le dottrine della libertà religiosa e civile e della libertà di stampa in esse patrocinate; Roma disapprovava l'unione con membri di altre religioni; Roma disapprovava la separazione di Chiesa e Stato.

La condanna fu plausibile e definitiva ; pesò più gravemente sulle idee espresse negli articoli di Lacordaire che in quelli di Lamennais e degli altri scrittori ma su tutti i principali argomenti fu recisa e irrevocabile.

La prima risposta di Lamennais al verdetto della Santa Sede fu un atto di completa sottomissione ; l'*Avenir*, che era stato sospeso temporaneamente, fu del tutto abbandonato; l'« Agence Générale pour la défense de la liberté religieuse » fu disciolta. Roma si rallegrò a questa notizia e Lamennais si dichiarò pronto a ritirarsi completamente dall'arena religiosa. Ma se l'intenzione corrispondeva alle parole aveva una scarsa conoscenza di sè.

Mentre egli, come abbiamo detto, era ancora a Roma, insidiosi insetti si misero all'opera : li aveva molestati nel loro nido più di una volta ed ora che aveva le mani legate credettero giunto il momento della riscossa. Non dobbiamo sbrigarci dell'azione dei suoi oppositori con queste poche parole ; dobbiamo tener conto così della scrupolosa che della maligna opposizione ; eppure dobbiamo constatare che mentre il silenzio, il silenzio fatto di simpatia, sarebbe stato il solo contegno consentito dalla carità cristiana, fu adottato da molti il contegno precisamente opposto. Non vi è sicuramente responsabilità più deplorevole di quella che alcuni assumono sforzandosi di cacciare un'anima dal riparo della sua fede religiosa in mezzo al turbine e al gelo del mondo esteriore.

Troppo lungo sarebbe a questo punto riferire gli avvenimenti ; se ne può dare solo un brevissimo sommario. Il 10 Settembre 1832 gli editori de l'*Avenir* pubblicarono il loro atto di sottomissione e Lamennais se ne ritornò a La Chesnaie, dove era circondato dal famoso gruppo dei suoi giovani discepoli. Stava già scrivendo

le sue *Paroles d'un croyant* di cui leggeva dei brani ai suoi discepoli.

L'undici Settembre l'*Ami de la Religion* (sic!) aveva espresso dei dubbi circa la sincerità dell'atto di sottomissione ; non curandosi, nel suo zelo, di assicurarsi se Roma, unico giudice in causa, condivideva la sua opinione. Non fu questo il solo esempio di zelo giornalistico da parte della « buona stampa ».

L'undici dicembre Lacordaire lasciò La Chesnaie ; non era stato mai il suo posto, aveva una personalità troppo spiccata per essere un discepolo incondizionato ; e sebbene quasi certamente, a giudicare almeno dagli articoli de l'*Avenir*, avesse impresso agli avvenimenti un ritmo più veloce di quello che avrebbe fatto il suo capo, non volle legare il suo destino a quello del maestro che poi non era il suo maestro.

Eppure Lamennais se ne stava ancora relativamente tranquillo. Non aveva cessato di essere superiore della Congregazione di S. Pietro e formulava progetti per una casa di studi a Parigi. Ma l'otto maggio 1833 Gregorio XVI inviò una lettera all'arcivescovo di Tolosa, una melliflua risposta a quella inviatagli nell'aprile 1832, che conteneva un'aperta allusione alla scuola di Lamennais.

Lamennais commise un nuovo errore ed inviò una lettera personale al Santo Padre, in cui ribadiva il suo atto di sottomissione, esprimeva la sua intenzione di non toccare argomenti riguardanti la Chiesa e la sua sottomissione ad ogni decisione presa dalla Santa Sede in materia di fede e di morale; domandava quale altra dichiarazione si esigesse da lui. La risposta del Papa venne in forma di una lettera al vescovo di Rennes, in cui deplorava alcune espressioni di Lamennais nella lettera pubblicata in un giornale ma, anche, con maggiore violenza, il *Livre des pélérins polonais*, traduzione del poeta Mickiewicz, con una prefazione di Montalembert e, per chiusa, un poema in prosa di Lamennais stesso.

In risposta a questa lettera Lamennais espresse ancora una volta la sua sottomissione alla Chiesa per ogni decisione da essa presa in materia di fede e di disciplina, ma proclamò la sua legittima indipendenza in argomenti temporali e civili.

La controversia, in seguito a questa clausola prudenziale, si estese. L'arcivescovo di Parigi si adoperò con i più ardenti sforzi per procurare una completa riconciliazione. Infine Lamennais emise un atto di incondizionata sottomissione: lo sottoscrisse, come egli stesso disse a Montalembert e ad altri, perchè avrebbe firmato qualunque cosa desiderando unicamente la pace e non volendo essere considerato come ribelle ed eretico. Ma questa ostentata sottomissione fu accompagnata dalla rinuncia ai suoi precedenti doveri sacerdotali e di lì a poco dalla pubblicazione delle *Paroles d'un croyant.*

È l'opera di Lamennais che ha avuto la più durevole fama e diffusione. Ancor oggi se ne trovano edizioni popolari mentre è difficile procurarsi copia delle sue opere più consistenti. Poichè non è un'opera consistente nel senso che offra uno schema di filosofia e di vita o che tradisca genio e originalità. Nello stile e nello schema è così strettamente dipendente dai profeti ebraici, che vien fatto di domandarsi se avrebbe potuto ottenere lo stesso successo in un paese in cui la Bibbia è la compagna quotidiana ed ogni testo una citazione familiare. Ma fu il libro del momento, del momento per i suoi lettori e per il suo autore. Apparve anonimo nell'Aprile 1834, nonostante le proteste di quegli amici che previdero i pericoli sovrastanti e si fecero un dovere di segnalarli. Ma la sua risposta la troviamo nelle parole rivolte ai suoi seguaci a La Chesnaie.

« Se diceste a questo pendolo che tra un istante avrà la testa mozza, non cesserebbe per questo di suonare la sua ora finchè l'istante non sia venuto. Figli miei, siate come il pendolo, suonate la vostra ora sempre, qualunque cosa accada ». Ci si può sempre domandare in simili casi quanto un uomo sia indotto ad abbandonare ogni considerazione prudenziale da un reale senso di responsabilità e quanto, ancor più, da un istintivo desiderio di sfogo personale e di soddisfazione. Certo si è che, con la pubblicazione di quest'opera, egli spezzò l'ultimo vincolo che teneva avvinto il suo vascello alla Nave della Chiesa e d'allora in poi si trovò solo nell'immenso oceano. La risposta di Roma non si fece attendere a lungo. Il 7 luglio 1834, Gregorio XVI emanava la enciclica *Singulari vos* ai patriarchi, ai primati, ai vescovi, in cui riprovava

e condannava il volumetto che definiva « piccolo di mole, ma immenso di perversità ».

Posso ingannarmi, ma sarebbe, credo, difficile trarre dalle *Paroles d'un croyant* qualche proposizione apertamente eretica ; è un opera in cui il tono è tutto. Politicamente e socialmente è sovversiva ma più per la sua appassionata invettiva che per le sue concrete teorie. Una simile filosofia politica presenta un'affinità maggiore con Rousseau che con qualsiasi altro scrittore ed è tutta pervasa dal presupposto che i re, in particolare, i governanti, in generale, sono strumenti del male perchè non adempiono la loro vera missione, quella cioè di esplicare il mandato affidato loro dal popolo. Sono coinvolti nella stessa condanna tutti i governi della terra e tutte le leggi, « non vi sono che cattive leggi nel mondo ». Eppure l'autore non è un anarchico. Tutte le miserie della terra sono causate dai cattivi governanti, eppure i popoli sono esortati a sentimenti cristiani. Sono incitati ad unirsi per la propria protezione e conservazione, pure vi sono molte clausole moderatrici. Il potere che è stato costituito legalmente, in conformità ai bisogni e al volere del popolo, è sacro, la ribellione è legittima solo quando non ne nascano mali peggiori ; i diritti della proprietà sono conservati. Non si può dire che l'autore sia venuto meno alla sua promessa di non parlar più della Chiesa o di questioni ecclesiastiche ; la promessa fu davvero mantenuta in un modo quasi aggressivo. E pure il carattere dell'opera è profondamente religioso con la sua invocazione a Dio, Uno e Trino, col suo appello a Cristo Signore e Maestro, con la sua insistenza sulla preghiera, col suo messaggio della vanità della vita umana priva di una fede religiosa. Si possono opportunamente ricordare le parole pronunziate dalla Chiesa sui suoi figli moribondi e dire dell'autore di quest'opera come di loro: « Allieta la sua anima, o Signore, con la Tua Presenza e non ricordare il male e gli eccessi che hanno commesso in ogni tempo, sotto l'impeto dell'ira e il fuoco delle basse passioni. Perchè ha peccato, è vero, ma non ha rinnegato il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, ma ha creduto ed ha adorato fedelmente il creatore di tutte le cose ».

Tutta la potenza del libro sta nella sua foga : fu come un pugno di zolfanelli accesi che, gettati qua e là, infiammano quanto in-

contrano. E il fuoco arse ma specialmente nell'anima e nel cuore dell'incendiario.

Fu questa la sua ultima espressione di completa fede cristiana. Cinque anni dopo negli *Affaires de Rome* esprime la sua convinzione che la Chiesa ha fallito; che il Cattolicismo non rivivrà mai e che il Cristianesimo stesso è in processo di trasformazione. « Nessuno potrebbe prevedere questa trasformazione, ma si opererà certamente. Sarà prima come un puntino che appena si distingue... poi questo puntino si allargherà... e l'umile pianticella diventerà un albero... ».

Fedele a sè stesso fu profeta fino alla fine ; certo della sopravvivenza di questo Cristianesimo informe, disperato, secondo ogni apparenza, della sopravvivenza della Chiesa Cattolica. Era venuta meno alla sua aspettativa ed egli l'aveva messa da parte ; ma con tutte le giustificazioni appariscenti della sua decisione non si deve ammettere che o doveva accettare l'esito del suo appello o non appellarsi affatto ? Egli era stato un pioniere dell'Ultramontanismo ; aveva esaltato la Santa Sede al di là delle stesse sue pretese, ma non volle allora usare di questo grande organo come sostegno della sua filosofia. Nel tentativo si nascondeva una specie di contraddizione. Nessuna meraviglia: le sue teorie non erano state sempre un baluardo contro i propri dubbi ? Come egli diceva ad un amico « Ho visto sempre un abisso spalancato al mio fianco, ne ho sempre ritirato lo sguardo, ma al sentirmi trattare con tanta ingiustizia e disprezzo ho avuto il coraggio di esplorarlo fino in fondo ».

Dobbiamo concludere, in base a questa confessione, che la sua fede era sempre stata un'irrealtà ? Possiamo a buon diritto concludere che non aveva mai appartenuto a quella beata classe di credenti infantili per cui la visione dell'al di là che trovano nel loro credo, è chiara come la visione di questo mondo e che egli fu sempre profondamente e penosamente consapevole di quelle insondabili profondità su cui aveva tentato di costruire un ponte per sè e per gli altri. Ma aveva preteso troppo. Il suo ponte non poteva sostenere il carico che voleva imporgli e quindi finiva la sua utilità. La sensibilità e l'orgoglio ferito possono avervi spiegato la loro parte ma la principale causa della sua delusione fu

che aveva chiesto più di quello che poteva aspettarsi; aveva creato un organo di infallibilità e poi atteso di sentir espresso dalla sue labbra i proprii sentimenti. La rottura fu definitiva e Lamennais si distaccò sempre di più dalla Chiesa, di cui era stato un ardente servo ed apostolo.

Sono stati suggeriti spesso parallelismi tra la vita di Lamennais e quella di un più recente condottiero religioso, Giorgio Tyrrell, ma le differenze sono più profonde delle affinità. Lamennais, uno dei fondatori del moderno Ultramontanismo, andò sempre in cerca di un sistema che fosse nel medesimo tempo preciso e definito; Tyrrell ebbe il senso della limitazione e della relatività di ogni istituzione umana e della Chiesa stessa come parzialmente umana. Lamennais esortò l'umanità e sottomettersi alla Chiesa come all'unica fonte della Divina Verità e guida sia terrena sia spirituale, Tyrrell avrebbe voluto che la Chiesa aprisse le porte alla penetrazione umana e ricevesse anche, mentre dava. Lamennais costruì dall'esterno il sistema che si sforzò di foggiare secondo quanto riteneva indispensabile al retto ordine della società umana; Tyrrell operò al di dentro prendendo la Chiesa qual era e cercando di conciliare le esigenze dell'autorità religiosa coi diritti della coscienza e della verità. Parlò meno del popolo, ma ebbe un senso più profondo dei suoi bisogni spirituali. Lamennais rinnegò tutto quando fu incapace di rispondere alla prima cruciale domanda che egli personalmente gli aveva rivolto, rifiutò di assidersi sulla cattedra che aveva dichiarato inesistente e corrosa. Giorgio Tyrrell non aveva mai neanche parlato di quella cattedra, il suo sforzo era stato di rendere l'insegnamento religioso più duttile e meno assoluto, più simbolico e meno dogmatico. La sua delusione fu grande quanto quella di Lamennais, ma fu conciliabile con la fedeltà della vita e con la carriera che aveva spontaneamente adottato.

Avvertì, a differenza di Lamennais, la desolazione di una vita consacrata agli interessi religiosi, ma priva di ogni riparo religioso; riconobbe, a differenza di Lamennais, la distinzione tra i caratteri accidentali ed essenziali della Chiesa. Non fu mai un Ultramontano e non fu ridotto a identificare il Papa regnante con tutta la Chiesa passata e presente, visibile ed invisibile.

« Se Cristo, ha scritto, fu più che un maestro, la Chiesa è più che un' istituzione ». Egli conobbe questo « qualche cosa di più » e vi tenne fede nonostante le prove e le delusioni. E conobbe pure, a differenza di Lamennais, quanto l'individuo possa, in parte, essere responsabile delle sue illusioni, e morì cattolico.

Coloro i quali ritengono, con il Tyrrell, che la Chiesa possa essere servita a dispetto dell'ufficiale ripudio dei loro sforzi, sono spesso esposti per la loro irremovibile coscienza a biasimi più pungenti di chi, come Lamennais, è biasimato per la propria apostasia. Per giudicare della lealtà e della schiettezza dei primi, occorre rifarsi alla loro concezione della Chiesa. Ne riconoscono la imperfezione e i limiti ; ma più fortemente credono nella sua divina missione. Sanno che cambia e ha cambiato nel tempo, sanno che le sue condanne non sono mai definitive. Soffrono fra le sue braccia ; ma preferiscono questa sofferenza allo smarrirne il tocco. A chi mai si rivolgerebbero ? Non v'è altro scampo che rimanere dove sono. Per essi la Chiesa è tuttora il rifugio dove meglio possono sciogliere la loro preghiera, dove possono più sicuramente trovar Dio, da dove possono più salutarmente operare per le anime degli uomini. Può essere una prigione ; ma è anche l'anticamera dell'eternità. Ed essi sanno che un giorno le « ombre oscure della prigionia » cederanno il posto alla luce dell'eterna aurora.

Abbazia di Pontigny.

MAUDE D. PETRE.

DIO NELL'ESPERIENZA DEL CRISTIANESIMO

Si sarebbe mai potuto concepire e formulare argomento più scottante e più seducente insieme di quello che W. R. Matthews ha segnato sul frontespizio del suo volume, uno dei più preziosi indubbiamente della raccolta ch'egli stesso dirige in unione con Wheeler Robinson : *Dio nel pensiero e nell'esperienza del Cristianesimo* (1) ? Come accade fatalmente, anche se involontariamente, in ogni trattazione che tocchi l'evoluzione del pensiero teologico nel cristianesimo, anche qui l'analisi del passato finisce con l'essere compiuta in vista di preoccupazioni presenti e con intenti largamente edificativi. Il Matthews si è accinto alla sua esposizione provvisto in pari tempo di una soda conoscenza della tradizione teologica nel cristianesimo e di una sufficiente padronanza delle correnti più vive dalla speculazione e dalla filosofia scientifica contemporanea. Nell'analisi della genesi psicologica della esperienza di Dio egli tiene conto, non senza un prudente e circospetto riserbo, delle idee di Rodolfo Otto. Nella delineazione dei caratteri specifici della esperienza cristiana di Dio, sono convenientemente utilizzate le conclusioni più accreditate della critica neotestamentaria. Nella discussione dei problemi scabrosi della trascendenza e della personalità di Dio, è opportunamente fatto ricorso alle più recenti acquisizioni delle scienze sperimentali, per battere in breccia quella visione rigida del mondo e della natura, contro cui anche lo James insorse con così vigorosi sforzi. « La filosofia muove verso una concezione dello spirito riguardato come attività, anzichè come sostanza. Noi ci stiamo trasferendo da fogge statiche di pensiero, a fogge dinamiche. La sostituzione dell'elettrone e del proton all'atomo come unità della materia non costituisce che un caso singolo di uno spostamento e di una variazione che si riscontrano in ogni campo dello scibile. A simile spostamento di visuale e a simile variazione di punti di vista il nostro concetto di Dio deve essere assimilato : o per dir meglio, tale indirizzo moderno ci sospinge a riguadagnare e a ripensare quella fede nell'Iddio vivente, che è stata sempre il nostro patrimonio. Ma non dobbiamo dissimulare a noi stessi che il cambiamento di posizioni solleva

(1) W. R. MATTHEWS, *God in christian Thought and Experience*. London, Nisbet, 1930. Il volume fa parte della « Library of constructive Theology » nel cui programma è detto : « siamo convinti che la chiesa cristiana, globalmente presa, si trova dinanzi in pari tempo ad una vasta per quanto silenziosa crisi e ad una opportunità propizia, senza precedenti... L'esperienza religiosa deve essere assunta come il punto di partenza della ricostruzione teologica ».

dinanzi a noi un nuovo problema, o meglio ci pone un vecchio problema in una forma nuova : dato che il mondo *contiene*, o forse *è*, vita, cambiamento, processo, creazione di valori, rimane ancora l'esigenza di un Dio trascendente ? Il processo non è la sola realtà ? E Dio non è — l'anima del mondo sognante l'avvenire — ? » Contro tale alternativa, il M. si leva in nome delle postulazioni profonde della tradizione teologica cristiana. Infine nella valutazione dei dogmi cristiani concernenti la vita intima di Dio e la sua azione *ad extra*, il M. si attiene con scrupolo a tutte le conclusioni dell'indagine scientifica e speculativa, che paiono ormai acquisite.

Giunti all'ultima pagina del volume, scorrevole, equilibrato, sempre schivo di ogni osservazione arrischiata e ligio in sostanza alle posizioni rispettabili della tradizionale apologetica filosofica, ci si domanda però se il suo pregio non sia il suo difetto. Se, cioè, preoccupato dal principio alla fine di non uscire dal solco della elaborazione concettuale del messaggio cristiano, l'A. non abbia perduto in qualche misura la possibilità di disvelare nei suoi genuini tratti essenziali il Dio dell'esperienza cristiana.

Egli asserisce in un momento capitale della sua esposizione, là dove parla del Dio creatore, il quale nel cristianesimo è essenzialmente amore, che « quando Aristotele fu arruolato a servizio della teologia cristiana, la recluta divenne di colpo il generale in capo e il filosofo prese violentemente il posto dell'evangelista » (p. 227). E poche pagine prima : « la fede cristiana nell'amore di Dio non trasse origine dalla riflessione filosofica o dal calcolo delle probabilità » (p. 223).

Orbene : cercare con avidità precoce e prematura nelle posizioni della visione cosmica che è intorno a noi in formazione, un'alleanza intempestiva per il rafforzamento della tradizionale apologetica, non potrebbe significare per caso il tentato arruolamento di una nuova recluta, animata da altrettanta voglia di improvvisarsi generale in capo ? (1) In altri termini, per discoprire le fattezze auguste del Dio cristiano non è, invece, necessario e sufficiente, al di qua di ogni faticosa elaborazione concettuale, abbinare la ricerca del Dio annunciato dal Vangelo a quella della fede umana ed ecumenica, dal Vangelo stesso inculcata ? L'atto della fede e l'oggetto della fede non sono termini inscindibilmente correlativi, e per giungere a recuperare l'immagine genuina del Dio cristiano

(1) Naturalmente non vogliamo escludere qualsiasi trascrizione concettuale dal campo della vita religiosa. Ma che essa conservi la sua funzione di mezzo. « The place of definition in religion is to maintain the integrity of the religious attitude, and to save religious experience as an organized whole from disintegrating into that emotional chaos which we call sentimentalism ». Così E. Ewart Aubrey a conclusione di un suo buon saggio su *The Place of Definition in Religious Experience* in « The Journal of Philosophy » 9 ottobre 1930.

non dobbiamo noi domandarci in anticipo se la nostra disposizione alla *fede* è ancora quella della tradizione cristiana, di quella tradizione cristiana che è di un millennio più antica della prima *dimostrazione razionale* dell'« ens quo majus cogitari non potest ? ».

Ecco. Milioni e milioni di fedeli battezzati, ad ogni levare di sole, articolano o si presume che articolino la parola d'ordine della loro professione religiosa : *credo*. Ma il vocabolo, familiare ad ogni generica apperczione del « sacro », è stato deformato e contorto da secoli e secoli di arida elaborazione concettuale. Questa ha compresso e stilizzato gli elementi indefinibili della emozione « numinosa » in teoremi algebrici, usciti dai lambicchi di una faticosa riflessione teologica. Sicchè il termine che esprime la fede non suona più come la tessera concorde di una universale solidarietà nel comune collegamento con Dio e con la sua volontà provvidente. È divenuto invece l'espressione ambigua e vaga di una adesione meccanica ed esteriore ad un sistema astratto di dogmi, fattisi vuoti e gelidi, come l'involucro mummificato di un organismo, da cui siano lentamente esulati il sentimento e la vita.

L'atteggiamento della fiducia e dell'aspettativa, in cui la vita spirituale associata dovrebbe rinvenire il suo migliore tessuto coesivo, si capovolge così, in un atteggiamento di scambievole diffidenza e di reciproca avversione Come tutte le cose morte, il dogma, solo concettualmente inteso, divide, non unisce : e il credere, divenuto atto consuetudinario di cervello, anzichè moto istintivo e aspirazione indefinita di tutte le cellule viventi nell'uomo, isola, non accomuna. La luce trascendente, nel cui alone gli uomini non avrebbero mai dovuto cessare di scorgere l'infallibile via alla discoperta del loro unico destino e alla pratica della loro universale fraternità, si è spenta miseramente nella tenebra di un'invida rivalità, sanzionata e codificata dai termini confinali delle denominazioni ecclesiastiche.

Questa è la più oscura deformazione dell'insegnamento evangelico. Di contro alla dura e meticolosa pietà farisaica, Gesù ha fatto della fede un abbandono filiale, nutrito di confidenza e di inquietudine, retaggio appropriato ed esclusivo di fanciulli e di peccatori. Di ingenui, cioè, nuovi a tutte le infinite e sempre diverse sorprese della natura e della vita, e di disperati, rotti a tutti i disinganni, che l'onda dell'esistenza lascia implacabilmente sulla scia del suo logorante cammino. Il messaggio da Lui bandito è andato così ad inserire il paradosso igneo della sua sovversione fin sulla zona, normalmente irraggiungibile, dove è sepolto l'antefatto prodigioso della vitalità religiosa.

Per questo Gesù è il tipo divino del rivelatore. Egli ha, bruscamente e per sempre, scardinato dalle sue basi e vulnerato a morte la foggia

stereotipata della fede convenzionale e posticcia. La salvezza finale, la registrazione infallibile cioè nell'anagrafe del popolo che possiede incontrastato il diritto di partecipare ai valori assoluti e alla beatitudine del Regno, Egli l'ha detta riservata a chi non possiede ancora o ha perduto la capacità di « credere » razionalmente. A chi, cioè, non ha ancora appreso o ha finito per ripudiare e disdegnare la miserabile virtù normativa delle discipline esteriori e delle convenzioni sociali.

Ricca di misterioso e salutare significato è per questo l'equiparazione costante che la predicazione del Vangelo introduce tra fanciulli e peccatori. Occorre rifarsi anima di infanti per entrare nel Regno. E il giorno in cui i chiamati vi giungeranno, i farisei e gli interpreti della Legge dovranno cedere il passo ai peccatori più disgraziati e più vilipesi.

L'equiparazione ha un senso profondamente umano. Non corre una sorprendente affinità fra l'inesperienza e l'assoluta esperienza ? Non si equivalgono in qualche modo l'attitudine del fanciullo e quella del reduce sfinito da tutte le insaziabili e attossicate avidità dell'esistenza carnale ? Il primo, avvertendo istintivamente un'anima in ognuno degli oggetti da cui è circondato, interpella e sollecita con ansia l'universo intiero, perchè risponda, docile e soccorrevole, al suo inquieto bisogno di vita. Il secondo, attraverso la insoddisfazione depositata uniformemente da tutte le caducità addentate, da tutte le effimere ebrezze assaporate, ha scoperto l'unica Realtà e l'unico Valore trascendenti nella misericorde e longanime, austera e vigilante, dominazione sicura di un Padre.

Padre ! Ecco l'unica assoluta denominazione e raffigurazione di Dio nella esperienza del Cristianesimo. Il Vangelo non conosce altra immagine, non invoca altra categoria, non ricorre ad altro qualificativo, per designare l'oggetto della devozione e dell'omaggio religiosi. Che cosa possono mai valere più al cospetto della visione abbagliante dischiusa dal Figlio dell'Uomo i tentativi dialettici diretti a scoprire Iddio come il capostipite di una indefinita catena di cause, come il presupposto logico e metafisico della serie dei contingenti? Qualora anche, con una evidenza così detta matematica la povera e tardigrada ragione cogitante riuscisse a dimostrare che il mondo fisico rappresenta un circolo chiuso di fenomeni intercorrenti ; qualora anche la progrediente conoscenza empirica e le forme della riflessione consapevole riuscissero ad eliminare il divino cosmogonico dalla cerchia circoscritta del nostro dominio fenomenico, l'autonoma energia e la primigenia esigenza della religiosità non si darebbero per vinte. L'istinto religioso, infatti, il bisogno di fede, non vanno cercando una spiegazione razionale dei fenomeni : cercano, famelicamente, più tosto, una esasperazione ipostatizzata delle fiere antinomie della vita. E la percezione e il superamento di queste assurdità non è di spet-

tanza delle capacità sensorie o delle virtù raziocinative : è il retaggio, tragico, delle attitudini psichiche e delle reazioni sentimentali dell'essere umano. Finchè nelle carni doloranti dell'uomo frughino spietatamente l'assurdo dell'amore, il cilizio del dolore, l'aculeo del rimorso, l'incubo della morte — finchè cioè l'uomo non sia come l'angelo nel Regno di Dio — Dio sarà il postulato indeclinabile del suo essere psichico. Dio : non la risoluzione teorica di un inattingibile enigma metafisico ; al contrario, il Mistero assoluto di una serie innumerevole di misteri morali.

Gesù l'ha additato Padre : ricorrendo ad un appellativo, non già di natura concettuale, bensì di natura puramente psichica e umana. Non Padre che lusinga, cedendo e condiscendendo : ma Padre che, beneficando, viola e sovverte tutte le leggi della povera giustizia convenzionale degli uomini. Padre che al Figlio prediletto, prototipo e primogenito fra infiniti fratelli, impone, fino all'ultima goccia, la consumazione del calice fatale. Pretendere di sciogliere le incongruenze e le contraddizioni che l'immagine di questo Padre, misericordioso e insieme impenetrabile, provvidente e insieme sublimemente illogico, suscita e alimenta, significa, ne più nè meno, che piombare nella forma peggiore di antropomorfismo. Quella che fermenta su dalla ipocrita sicumera della sufficienza razionale dell'uomo. Quella che vuol costringere l'Infinito nella finitezza dell'umano cervello. Quella che, in nome di Dio, vuole strappare a Dio il suo più eccelso connotato : la ineffabile imperscrutabilità del suo incedere misterioso. Perchè il Padre è anche Padrone : e dinanzi a lui, col capo nella polvere, noi non abbiamo che a mormorare un'umile, compunta e supplice parola : « servi inutili siamo ! ».

Ecco l'originale, l'essenziale esperienza di Dio nel cristianesimo. Le forme della speculazione teologica hanno rappresentato, nella tradizione cristiana, trascrizioni normative del dato iniziale, soddisfacimento a bisogni precari, qualche volta acquiescenza a transitorie fortune speculative. Ma il controllo capace di premunire da pericolose deviazioni e contaminazioni non può venire che da una consapevolezza periodicamente riaffiorante della vera natura della « fede » che il messaggio di Gesù esige dai suoi aderenti.

Roma.

Ernesto Buonaiuti

RECENSIONI

A. Seth Pringle Pattison, *Studies in the Philosophy of Religion.*

Questi studi sono il compendio di conferenze fatte alcuni anni or sono, nel 1923, all'Università di Edimburgo e ora riunite in un volume. Rintracciata l'origine del pensiero religioso, l'autore lo segue nelle diverse sue forme, dalle primitive, selvagge, alle più evolute e civili, le religioni riflettendo sempre i caratteri delle razze che le foggiarono ed il grado di coltura da queste raggiunto. Naturalmente lo studio più profondo è dedicato alla religione ebraica, siccome a quella che, attraverso il Cristianesimo, doveva esercitare un influsso così grande e duraturo sul mondo occidentale. Anche quì il concetto della divinità rispecchia le condizioni o meglio le fasi percorse dalle tribù d'Israello, dal Dio guerriero, quando esse vivevano nomadi nel deserto di rapine e di continue lotte, al Dio più mite, allorchè si diedero a vita sedentaria, agricola nella terra di Canaan. Poi vediamo come, per opera dei Profeti e delle conquiste straniere, Jahvè particolarista, di cui il dominio non si estendeva oltre i confini delle sue tribù, nè impediva la coesistenza di altri dei per gli altri popoli, tende a poco a poco ad acquistare il carattere di un Dio universale, tendenza che trionferà poi nel Cristianesimo, quale lo foggiarono Paolo e i Padri della Chiesa. Quanto quello dovette al paganesimo ellenico-romano, alla filosofia greca, in particolare a Platone e ai neoplatonici, è cosa risaputa, che il Pringle Pattison esamina, giovandosi dei più recenti lavori comparsi in Inghilterra ed in Germania su tale argomento, cosicchè ne esce chiara la genesi e le susseguenti modificazioni di tale forma religiosa. Per la figura di Gesù, del Gesù umano - che si direbbe non pensasse a fondare un nuovo culto, tanto si dimostrò sempre fedele osservatore della Legge che era venuto ad integrare, ad illuminare, non a sovvertire, l'A. si giova dei Vangeli Sinottici ed in particolare di quello di Marco, il quale perchè più vicino al tempo di Gesù e, perchè non aveva subito l'azione dei seguaci, doveva tratteggiare un'immagine fedele, più prossima al vero. Nel Vangelo di Giovanni, posteriore, si scorge chiaro l'intento di fare del Figlio dell'Uomo, solo il Figlio di Dio, Dio egli stesso, sia per il risalto dato al carattere sopra normale di lui, sia per il serbare nell'ombra i lati veramente umani, tralasciando, ad esempio, l'agonia nel Getsemani ed insistendo invece sui miracoli e sulla risurrezione. Tra le fonti d'onde scaturì la figura del Cristo-Dio : la concezione apocalittica del Messia, il Salvatore quale risorto dai misteri del tardo paganesimo, il Logos o Figlio del Padre celeste, intermediario fra di esso

e le sue creature. Paolo, pur non scartando l'umanità di Gesù, come fecero gli Gnostici ed altri dalla Chiesa condannati come eretici, mise in speciale rilievo il carattere divino di lui, e qui il Pringle Pattison si chiede come avvenne l'unione delle due nature, nè alcuna delle soluzioni date gli pare convincente; cosa ben naturale sembra invece a noi, trattandosi di un mistero, onde i credenti debbono accontentarsi di ritenere essersi Iddio rivelato nel Cristo, così come si rivelò prima nei Profeti, perfezionandone l'opera. « Dio era in Cristo, riconciliando il mondo con sè stesso ». insegna S. Paolo.

Certo in un lavoro che si intitola filosofia della religione, il lettore rileverà una grande lacuna, chè nulla vi si dice della religione indiana che pure ha diritto ad un posto importante nella storia del pensiero filosofico-religioso; se non che l'A. nelle poche righe della prefazione previene tale appunto, dicendo di non aver inteso di esporre tutta la storia della religione, ma solo di tracciarne il cammino culminante nel Cristianesimo. E difatti l'esame procede logico, diritto e serrato, con molta obiettività, senza pregiudizi. Così egli riconosce nella Chiesa romana la discendente e l'erede del pensiero cristiano, quale lo trasmisero coloro che lo foggiarono, e contesta alla Riforma protestante il diritto di proclamarsene la restauratrice ; lo sforzo di questa di purificare, di spiritualizzare la Chiesa se può corrispondere ad un bisogno sentito in quei tempi ed in quei paesi che del protestantesimo furono la culla, non si deve chiamare un ritorno alle idee dei primitivi cristiani. Le religioni, aggiungeremo noi, come qualunque prodotto umano, non nascono d'un colpo perfette, ma nei primi albori, sono circondate da tutte quelle scorie che il tempo e la progressiva coltura delle genti si sforzeranno più tardi di eliminare, o rigettandole o dando loro una interpretazione più confacente alla mentalità meglio progredita. Ci sia pure lecito di esprimere un parere personale : il risultato più evidente e più proficuo di simili studii, scevri d'amore o d'odio, non velati da alcuna idea preconcetta, è questo : che il rintracciare l'origine e lo svolgimento dell'idea religiosa insegna a considerare le diverse religioni come frutti di una medesima pianta la quale affonda le radici nel seno fecondo della gran madre terra e drizza la cima verso il cielo, quel cielo a cui non giungerà mai, ma a cui aspira senza posa.

G. C.

The Christian Religion, its Origin and Progress. Editor, J. F. Bethune-Baker. III. *The Church of to-day* 1. *The Church's Faith* ; 2. *Christian Worship.* Cambridge, University Press, 1930.

Questa elegante pubblicazione a serie, in tre parti : *Le origini della chiesa cristiana; L'espansione della chiesa cristiana ; La chiesa odierna ;* è stata ispirata da intenti didattici, da quei medesimi intenti che l'esigenza dell'insegnamento religioso nelle scuole primarie e secondarie hanno di recente suscitato fra noi. Nella prefazione generale dice il Bethune-Ba-

ker : « sapevamo come molti insegnanti, così di scuole maschili che di femminili, avrebbero accolto con entusiasmo una serie di libricini che avessero offerto uno schema pratico per il loro insegnamento religioso e che, nel loro insieme, avessero dato modo di acquistare una conoscenza del passato della religione e della chiesa cristiana, capace di spiegare la condizione religiosa attuale. » Ma quale differenza fra questi volumetti nitidi, precisi, coscienziosamente oggettivi, e i nostri testi scolastici, parolai, indigesti, convenzionali ! La collezione non è ancora completa. La prima serie, in tre volumetti, ha dato un quadro sintetico dello sviluppo religioso del Giudaismo, delle prime scaturigini ecclesiastiche, delle più antiche tradizioni intorno a Gesù. La seconda serie, dedicata alla propagazione vittoriosa della chiesa cristiana, è in preparazione. Della terza serie sono apparsi questi due volumetti, l'uno intorno alla fede ecclesiastica (dettato dal Gardner-Smith di Cambridge), l'altro intorno al culto cristiano (dettato dal Burkitt). Riboccanti l'uno e l'altro di genialità espositiva, di solida padronanza del tema, di sensibilità religiosa. Il Gardner-Smith ha ripartito la sua delineazione sintetica della fede cristiana partendo da una rivendicazione del valore vitale della fede, per chiudere con una ricapitolazione dell'insegnamento ecclesiastico, attraverso una penetrante celebrazione della credenza in Dio, nella Rivelazione, nel Cristo e nel suo corpo mistico. Il Burkitt, com'era da aspettarsi, ha tracciato un quadro veramente magistrale dello sviluppo cultuale nel Cristanesimo. Naturalmente gran parte della trattazione finale è consacrata alla esposizione degli ufficiali testi liturgici della denominazione anglicana. Ma l'A. mostra di conoscere molto bene la tradizione liturgica anche del cattolicismo e la prima parte, tutta volta ad evocare la genesi primitiva, lo sviluppo medievale della prassi liturgica nella chiesa, è istruttiva per tutti i cristiani, a qualunque denominazione appartengano. I volumetti sono dei veri modelli di testi scolastici.

E. Buonaiuti.

Hugo Koch, *Cathedra Petri.* Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre. Giessen, Töpelmann, 1930 [« Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft ». 11].

Per un libro che il suo autore chiama giustamente il suo « Schicksalbuch », il *Cyprian und der römische Primat* che Ugo Koch pubblicava nel 1910, segnando il suo distacco dall'ortodosia, questa arringa defensionale non è certamente di troppo. E l'importanza dell'argomento, e la vastita delle polemiche suscitate dalla comparsa del volume, e il riaccendersi recente della controversia per opera del Caspar, tutto postulava e giustificava una replica, nella quale il Koch allineasse le prove complementari e approfondite delle sue tesi, fin troppo bistrattate e anche, diciamo la verità, vilipese. Solo ci si può meravigliare che la replica sia

giunta così tardi. Ma il ritardo, lo si intuisce ricordando gli eventi dell'ultimo ventennio, non è imputabile all'autore. Il quale del resto ha bene profittato della dilazione per acquistare una così signorile familiarità con la letteratura del cristianesimo africano, da potere, a cuor sicuro, sfidare ogni avversario e ogni discussione. Di tale familiarità furono documenti insigni il *Kallist und Tertullian* del 1920, le *Cyprianische Untersuchungen* del 1926 : lo sono stati e lo sono i saggi che i nostri lettori hanno trovato e trovano in queste pagine.

Il critico più insistentemente preso di mira in queste « nuove indagini intorno alle scaturigini della dottrina primaziale romana », è, lo si intuisce, Erich Caspar, le cui pubblicazioni sul *Primatus Petri* e sulle più antiche liste vescovili romane (il Koch non ha potuto avere sotto mano il recentissimo primo volume della sua *Geschichte des Papsttums* di cui parlerà in « Ricerche Religiose » l'amico Salvatorelli) hanno sortito larghe ripercussioni. Ma se anche il Koch non fosse voluto salire per conto suo agli avversari di più vecchia data, il Caspar stesso ve lo avrebbe ricondotto, chè egli si fa a varie riprese forte delle loro argomentazioni e dei loro rilievi : di quelli del Chapman sopra tutto, che a san Cipriano e alla sua importanza nello sviluppo della disciplina episcopale monarchica consacrava, nel primo decennio del secolo, saggi indubbiamente rimarchevoli. Se mal non ricordiamo, fu proprio il Chapman a definire, con quello squisito garbo che è naturalissimo in un inglese, per di più benedettino, il Koch un « very good-natured controversialist ». Del suo apprezzamento troverà una conferma eloquente in queste pagine, anche se dettate a propria confutazione.

Tre capitoli, tre monografie : la questione del primato in Tertulliano ; la medesima questione in Cipriano ; il dogma del Papato. Il primo è quello che ha l'andatura più chiara e conclusiva. Contro la quasi universale convinzione che nel *De pudicitia* 21 il rimando a Mt. XVI. 18 sia di Callisto, il Caspar ha sostenuto che si tratti invece di una obbiezione che Tertulliano stesso escogita e pone sulle labbra del suo avversario. Simile supposizione, non priva di audace singolarità, il Caspar ha cercato laboriosamente di accreditare con argomenti stilistici, testuali, critico-storici. Il Koch li prende in esame ad uno ad uno e li ribatte efficacemente. Dei presunti parallelismi stilistici dimostra l'inapplicabilità. Dall'esame interno del passo, rivendica l'interpretazione dell'« ecclesia Petri propinqua » come « di ogni comunità ecclesiastica cattolica associata e dipendente da Pietro », precedentemente proposta, e condannata dal Caspar come « imprecisa ». Della possibilità concreta che un vescovo di Roma, e sopra tutto un vescovo che si chiamava Callisto, usasse Mt. XVI 18 a quel modo dà la dimostrazione esauriente. Ci sembra che in questa prima parte il Koch abbia nettamente partita vinta.

Più complessa e più ardua si presentava la confutazione del Caspar nella seconda parte. Già san Cipriano è un vecchio cavallo di battaglia

della controversia confessionale (la scienza anglicana si è da secoli specializzata in argomento) e la critica tedesca, impossessatasi in ritardo del tema, ha finito, forse, con aggrovigliarlo, anzichè dipanarlo. Al concilio del Vaticano, Padri e consultori dovettero sudare parecchio per spuntare le armi che la posizione, teorica o pratica, del vescovo cartaginese, offriva agli oppositori delle definizioni imminenti. Ed ecco, che, di nuovo, Cipriano è materia di paradossale contesa. Il Chapman, per togliere valore alle sconcertanti sue incongruenze, lo aveva dipinto teologo inesperto e dottrinario male addestrato. Il Caspar, avendo ritenuto impossibile che un papa del terzo secolo incipiente invocasse a suo vantaggio Mt. XVI. 18, non esistendo ancora una *cathedra Petri* romana, deve di rimbalzo ripiegare su Cipriano ed immaginare, che, in contrasto con la sua anteriore concezione della Chiesa come vincolo fraterno di vescovi di pari grado, egli, nella seconda redazione del c. 4 del *De ecclesiae unitate* e nella *ep.* 59 abbia escogitato il collegamento della parola del Signore in Mt. con la *cathedra Petri* romana e «sciolto così a volo su tutta la chiesa l'idea del primato romano» (p. 57). Ma per giungere a simile conclusione il Caspar deve accettare, senza beneficio d'inventario, una delle tesi preferite del Chapman, la paternità ciprianea cioè della seconda redazione del c. 4 del *de unitate*. Ora c'è tesi più discutibile di questa? Mercè un esame stringentissimo, il Koch dimostra, al contrario, che la redazione B tradisce tutti i connotati della falsificazione e della interpolazione. Nel mio *Cristianesimo nell'Africa Romana* (p. 254, n. 2), più preoccupato di mostrare il formarsi dell'ecclesiologia ciprianea sotto lo stimolo delle circostanze ambientali e sotto la pressione della preesistente tradizione africana, io non ho avuto modo che di accennare di sfuggita al problema testuale. Il Koch (p. 115 n. 4) sembra quasi farmi rimprovero di essermi espresso «unbestimmt» in argomento, pur giudicandomi «der Annahme der Echtheit nicht abgeneigt». Confesso che la sua trattazione *ex professo* è tale da dissipare qualunque dubbio. Dove invece possono rimanere ancora delle esitazioni è a proposito della significazione da attribuire al testo A del c. 4. È qui che arse più ardente la polemica alla comparsa del *Cyprian und der römische Primat*. Il Koch assegnava un valore puramente cronologico al *super unum aedificat Ecclesiam* del testo ciprianeo. «Mit einem beginnt der Kirchenbau». Ricordo come allora il Chapman osservava che tutto il dissenso verteva su quel *mit*, cui egli avrebbe voluto sostituire un *auf*. Il Koch persiste, con grande lusso di riferimenti, nella sua interpretazione. Abbiamo l'impressione che voglia stravincere. Si può anche concedere che il *super unum aedificat ecclesiam* debba ritenersi intimamente collegato ai due incisi che vengon dopo: *unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit* e *exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur*. Ma, considerato l'argomento di cui si parla, che non è un'evocazione nudamente cronistorica, bensì, un problema disci-

plinare ricco di valore normativo, non possiamo capacitarci che il rimando a Pietro implichi unicamente una precedenza temporale. I passi che il Koch adduce a prova e a rincalzo della sua interpretazione, in nome di analogie puramente esteriori e formali, mostrano l'agilità dialettica dell'A., ma non riescono a suffragarne la tesi generale (il confronto specialmente fra *ep.* 58. 6 e il *de un.* 4 ci appare precario e stiracchiato). La quale, nelle sue linee centrali, come constatazione, attraverso la letteratura cristiana del terzo secolo, così orientale come occidentale, della utilizzazione di Mt. XVI. 18 a favore del governo episcopale, ma della assenza di una dottrina primaziale romana basata su quel passo, è ormai, si direbbe, acquisita. Solo si deve aggiungere che già erano in atto, e da parecchio, le premesse concrete che a tale dottrina avrebbero condotto. Perchè se il Koch ha ragione di riportare ad una aspirazione ritschliana l'asserzione del Caspar e del Krüger che il problema della consistenza della dottrina primaziale è un problema « metastorico », deve però conseguentemente ammettere che l'indagine intorno allo sviluppo di tale dottrina non è puramente storico-letteraria. E noi siamo fieri che a Roma, a sessanta anni dal Concilio Vaticano, « Ricerche Religiose », con saggi sostanziali come quelli del La Piana e dell'Engert, abbiano potuto arrecare a tale complessa indagine contributi che non potranno essere più trascurati.

E. Buonaiuti.

Gioacchino da Fiore, *Tractatus super quatuor Evangelia* ; prima edizione sui codici di Padova e di Dresda a cura di Ernesto Buonaiuti, 1 vol. in 4°, pp. LXXII-364, tavv. 2 ; Roma 1930 ; lit. 110 (Fonti per la storia d'Italia, pubblicate dall'Istituto storico italiano, Scrittori, sec. XII, n. 67).

Una lacuna gravissima, quella coinvolgente le opere e le idee di Gioacchino da Fiore, esisteva nella letteratura concernente la religiosità italiana medievale. Esisteva, è vero, il noto saggio del Tocco (*L'eresia nel Medioevo*, Firenze 1884) — non diciamo quello superficiale per quanto suggestivo del Gebhart (*L'Italie mystique*), ma anche il Tocco aveva lavorato sulle vecchie edizioni del cinquecento di alcuni soltanto degli scritti di Gioacchino e la sua ricostruzione era viziata dalla sua imperizia teologica e da una scarsa sensibilità a quei motivi escatologici che pure costituiscono il contrassegno e l'essenza della religiosità gioachimita.

D'altra parte se le opere già edite di Gioacchino — la *Concordia Novi et Veteris Testamenti*, l'*Expositio in Apocalypsim* e lo *Psalterium decem cordarum* — ci erano noti solamente attraverso edizioni quasi inaccessibili e illeggibili del cinquecento, altre, e non delle meno importanti, come i *Tractatus super quatuor Evangelia*, erano ancora inedite. La lacuna può dirsi oramai superata mercè l'iniziativa di una edizione critica di tutti gli scritti gioachimiti destinata a portare un contributo notevolissimo

ad ogni rievocazione, in qualsiasi campo condotta, del duecento e trecento italiano. Sotto gli auspici dell'Institut für Kultur- und Universalgeschichte di Lipsia, Erberto Grundmann attende infatti alla riedizione, criticamente condotta, delle opere già note di Gioacchino ; l'iniziativa dell'Istituto storico italiano e in particolare la volontà di Pietro Fedele, hanno permesso a Ernesto Buonaiuti di attendere alla edizione delle opere inedite di Gioacchino.

Ernesto Buonaiuti era lo studioso più adatto e preparato a condurre a termine l'impresa : egli ha sempre assegnato una importanza eccezionale ai fattori escatologici ed apocalittici in confronto a quelli dottrinali e teologici, e la nota originale dei suoi scritti storici è quella appunto di aver cercato d'intendere movimenti e persone attraverso l'angolo visuale dei loro motivi escatologici. Nessuno meglio di lui poteva quindi sentire uno scrittore che — all'esame dei fatti — si rivela mentalità tipicamente apocalittista e che trasforma e interpreta simbolicamente, in base alla sua esperienza escatologica, tutto il bagaglio tradizionale della dogmatica cattolica.

Il Tocco aveva creduto di poter sollevare dei dubbî circa l'autenticità dei *Tractatus super quatuor Evangelia*, a lui noti solo per le citazioni registrate dal protocollo di Anagni, ma, ove non fossero apparse sufficientemente probanti le obiezioni del Denifle, ha ragione di dire il Buonaiuti che la pubblicazione del testo sia di per sè stessa sufficiente a dissipare ogni dubbio di questo genere. Argomenti interni ricavati dal contenuto, dallo stile, da tutte le peculiarità metodologiche dello scritto, i frequenti rimandi nei *Tractatus* alle altre opere, non possono lasciar dubbi sulla paternità gioachimita dello scritto. In mancanza di dati sicuri a fissare una data di composizione dello scritto, il Buonaiuti si è studiato di collocarlo nel piano logico di tutta la produzione gioachimita, mostrando come i *Tractatus*, di certo posteriori alla *Concordia*, alla *Expositio* e allo *Psalterium*, possano essere considerati come una ricapitolazione e uno schema sintetico dinnanzi alle opere precedenti di più vaste ma meno organiche proporzioni. L'edizione del Buonaiuti è condotta sui due unici codici dello scritto che le ricerche del Denifle, del Grundmann e del Buonaiuti stesso nelle biblioteche italiane e straniere hanno potuto rintracciare : il cod. 322 dell'Antoniana di Padova (*A*) e il codice A 121 dell'ex-Reale biblioteca di Dresda (*D*) : due codici di inegualissimo valore, senza alcuna dipendenza l'uno dall'altro, che possono ascriversi rispettivamente al XIII e al XIV secolo. Bene ha fatto, ci sembra, il Buonaiuti a seguire pedissequamente nella sua edizione il codice *A* riproducendone anche gli errori di trascrizione — pochissimi e sempre facilmente correggibili — e la discontinuità capricciosa e mutevole nella grafia dei nomi proprî: del resto le varianti di *D* (opera di un amanuense pochissimo preciso e fededegno) registrate nell'apparato, aiutano spesso a confermare le facili correzioni al testo di *A*. Il Buonaiuti ha accompa-

gnato l'apparato con la segnalazione dei passi biblici che ricorrono frequentissimi nello scritto e con la trascrizione di tutti i passi paralleli tratti dalle opere già edite di Gioacchino, che del testo dei *Tractatus* costituiscono il commento migliore: questa circostanza, destinata a rendere più accessibile la sostanza dell'insegnamento di Gioacchino; un indice per materia diligentissimo, vero schedario dei *Tractatus*, che permette di orizzontarsi a colpo d'occhio nell'opera altrimenti, per la sua disorganicità, difficilmente consultabile; una vivace e acuta introduzione, permettono, possiamo dire per la prima volta, di avvicinarsi con cognizione di causa a questa veramente grande figura di veggente. Non che la introduzione e le note del Buonaiuti possano dirsi compiutamente esaurienti: il B. stesso dichiara che il suo commento «non ha voluto essere una ricostruzione adeguata delle fonti da cui è scaturita la predicazione del *profeta*», e, per quanto il Buonaiuti bene abbia fatto a non affidarsi ai dati offerti dai due biografici di Gioacchino, Luca di Cosenza e Giacomo Greco, preferendo interrogare Gioacchino stesso per diradare l'intricato mistero della sua vita, è certo che più ampi ragguagli biografici sarebbero stati desiderabili. Del resto sappiamo che all'una e all'altra esigenza il B. ha già risposto esaurientemente in una vasta opera di sintesi su Gioacchino da Fiore alla quale attende da anni, e la cui prima parte, già ultimata, vedrà assai presto la luce contemporaneamente in Italia e in America. Ma il Buonaiuti non si è lasciato passare l'occasione di fissare nella sua chiara e limpida introduzione quelli che sono i capisaldi della sua interpretazione di Gioacchino. Sfatata la leggenda che dipinge Gioacchino come tributario delle tradizioni ecclesiastiche orientali, egli si è studiato di mostrare come la riforma monastica gioachimita, che sorge dal solco cisterciense, abbia natura e finalità squisitamente latine. Gioacchino vede e sente che nella generale abiezione in cui sono cadute le istituzioni ecclesiastiche vigenti, non dalla chiesa greca, nè dalla latina è destinata a venire la salvezza, ma dai *viri spiritales*, dal monachismo, da un monachismo purificato, di cui i primi germogli vanno già spuntando in seno alla chiesa. È impressionante, a scorrere le pagine dei *Tractatus*, e ha ragione il Buonaiuti di rilevarlo, il vedere come Gioacchino non esiti a far comprendere che al suo ordine egli pensi quando parla dei primi sintomi di un movimento monastico destinato a costituirsi guida spirituale degli uomini sostituendosi, nella nuova economia dello spirito, alla gerarchia sacerdotale; chè nella natura e nella storia Gioacchino vede svolgersi, si direbbe per cicli successivi, un piano divino, per il quale all'economia del Vecchio e del Nuovo Testamento, l'economia dei laici e degli ecclesiastici, resa concreta nella rivelazione del Padre e del Figlio, succederà una terza età, l'età della *ecclesia spiritalis*, l'età dei monaci e dei contemplanti, in cui si avrà la diretta rivelazione dello Spirito e della sua unica legge: l'amore. Gioacchino sente troppo vicini, vive, si direbbe, in Calabria, i deleteri effetti della scissione

fra la cristianità orientale e occidentale e riflette a ogni piè sospinto questa preoccupazione nella sua interpretazione mistica della storia cristiana, quando afferma che la terza età si potrà verificare solo quando la chiesa Greca, la chiesa primogenita, sarà risorta e avrà riconquistato, mercè una reviviscenza monastica, i privilegi iniziali che l'aver abbandonato i primitivi ideali di continenza le avevano fatto smarrire. Così Gioacchino sente che perchè il quadro sia concluso occorre che anche il presagio di Paolo (*Romani* XI, 25-26) abbia il suo compimento e afferma che alla vigilia del grande evento anche la Sinagoga — da cui nacque l'ordine ecclesiastico nel mondo — verrà a resipiscenza. Con vena inesauribile di mistico, che è a volte poeta squisito, Gioacchino si dà a mostrare come tutta la storia cristiana sia e si svolga in funzione di questo piano. Tutto, nei testi sacri, è monito e segno di esso, ma solo chi sia fornito di *intelligentia spiritalis* può cogliere del Vangelo, al di sopra della lettera, il senso profondo e la realtà simboleggiata. « La nuova apocalissi si propagò, come la fiamma in un campo di stoppie, per tutta la spiritualità del duecento. Può dirsi che la lotta della Curia contro le correnti dei gioachimiti riempia tutta la storia della Chiesa fino alla vigilia della Riforma ». L'affermazione del Buonaiuti è esatta, solo ne attendiamo da lui una dimostrazione che valga oltre a tutto a mostrare con quanta leggerezza la grande maggioranza dei nostri storici del medioevo pensino di poter comprendere e far comprendere il significato di un'epoca dimenticandosi, in sostanza se non a parole, di prendere in considerazione il fattore più significativo di quell'epoca, il fattore religioso, o di parlarne con una unilateralità, incomprensione e incompetenza senza limiti. È di ieri, per citare un esempio che rimanga in argomento, un opera in cui a proposito di Gioacchino si giunge ad affermazioni di questo genere: « Di contenuto filosofico fu l'eresia dell'abate calabrese Gioacchino di Flora, « di spirito profetico dotato », (morto nel 1202) il quale predicò l'approssimarsi di una terza età religiosa (quella dello Spirito Santo) dopo l'età del Vecchio e del Nuovo Testamento (del Padre e del Figlio) giungendo a una concezione filosofica che richiama alla nostra mente quella dello Hegel » (N. Cortese, *L'età medievale*. Messina 1930, p. 255). Come si vede la pubblicazione del Buonaiuti, e più ancora quella che attendiamo, giungono veramente opportune.

M. Niccoli.

Umberto Cosmo, *Vita di Dante*. Bari, Laterza, 1930.

È facile formulare un giudizio non equo, a me particolarmente, perchè, tutte le volte che mi avvicino a un nuovo libro su Dante, mi attendo una rivelazione. Come chiesi molti anni or sono a un grande critico italiano, io attendo il segreto di quella fantasia. Il libro del Cosmo, pregevole per altri rispetti, purtroppo non me lo rivela. Eppure tracciare la

vita di un poeta è sì studiare la formazione intellettuale e morale di quella coscienza, ma in modo che ogni linea converga all'esame e alla spiegazione di quella fantasia. La quale nel libro del Cosmo balena alle volte ma, appunto perchè non sempre, talora anche di baleni che non sembrano di Dante.

Invece la formazione intellettuale e morale è seguita attentamente e con vasta preparazione; e, quello che piace, codesta preparazione rimane come un sottinteso, così che resta in primo piano l'intento di esplorare e di cogliere ogni sottile trapasso dell'anima di Dante. Nelle riflessioni frequenti e notevoli e nel tono che esse assùmono è la originalità del libro.

Ed ecco qui nel suo pregio vitale il difetto fondamentale di questa Vita. Noi dei fatti di Dante sappiamo così poco. Il Cosmo stesso lo rileva alle prime righe del volume. Si sono ritrovate forse nuove testimonianze? Io mi son posto la domanda, senza ironia: non sono un erudito. Perchè sembra di imparare tante cose dal Cosmo e invece, se si esamina bene il procedimento del suo pensiero, per molte pagine si ha l'impressione di aver letto un romanzo.

Primi studi. Dallo sforzo lodevole di segnare i più sottili passaggi, il difetto di un continuo trasferimento dei sentimenti più maturi nella prima giovinezza (pg. 9. al suo cuore non parlava che Roma...; 10, nelle ore malinconiche del tramonto... E gli pareva la voce di Farinata...; 12, non pago mai...; 20, Piccarda della Commedia è anticipata; 22, allora come ora egli vuole). Non basta l'accenno e la testimonianza della Commedia a far pensare che certi sentimenti avessero origini così remote. Ancora: 23 seguenti. « Ovvio è dunque il giovane si recasse pur egli a Bologna ». E va bene. Ma poi (e qui è il difetto fondamentale di procedimento comune a tutto il volume: Marco Lombardo, pg. 51; Dante a Roma, 70, 162; Dante a Padova, Dante e Giotto, 120-1, 138; Dante a Parigi, 182, 190; Dante bacia i piedi di Arrigo, 201; D. ad Assisi, 226, 227; D. a Fonte Avellana, 228) giù per tre pagine con sicurezza da quel probabile soggiorno una serie di riflessioni fatte da Dante e formative per il suo spirito. Cosicchè, quando alla fine del Capitolo primo dopo tre versi di Dante si legge: « Diceva erranza d'amore, e doveva piuttosto scrivere; irrequietudine di chi si sente chiamato a cose più alte e cerca in sè, cerca intorno, ma ancora non trova», pare questa, anche se attraente, la conclusione arbitraria di una impostazione arbitraria.

Di capitolo in capitolo altre osservazioni si potrebbero fare, ma non gioverebbero e, mettendo troppo in evidenza quelle che a me sembrano mende, contribuirebbero a svisare la fisionomia del libro. Meglio notare che il difetto di procedimento trova la sua forma in una costante drammaticità esteriore. Ancora due osservazioni d'insieme.

Prima — Dante nei primi e negli ultimi anni della sua vita a me è sempre apparso più profondamente religioso che non appaia dalle pagine

del Cosmo. La Vita Nova, certo tono del Purgatorio e il Paradiso quasi tutto mi lasciano impressioni di uno spirito profondamente religioso e contemplativo, assai contemplativo. Direi che la storia dello spirito di Dante, dopo le intuizioni della Vita Nova e il tuffo nella vita, è il processo da Virgilio a Stazio a Matelda a Beatrice a Bernardo a Dio. Il Cosmo con il suo rilievo continuo del pensiero e della vita intellettuale e politica sfugge all'esame della religiosità di Dante. Causa ed effetto è un disordine nella visione della Commedia, accentuato dall'indecisione nel segnarne la data di composizione.

Seconda — È doloroso che non si possa leggere una Vita di Dante senza sentirsi ripetere la storia del tempo in pagine che non finiscono mai e che si intramezzano continuamente, anche se segnate in questo libro di una impronta vivace. Io sfollerei. Anche perchè tale procedimento dà l'illusione di aver colmato qualche lacuna. Va da sè che qui si biasima l'abbondanza, perchè spesso è bello il ritorno e la persistenza sul motivo storico. Come a pagina 153.

Chiuso il volume, rimane di più notevole dalla lettura l'esame di alcune epistole, il partito che l'autore sa trarre dalla Monarchia e dal D. V. E., in gran parte la storia, i dolori e le speranze, dell'esilio.

« La mattina del 6 ottobre 1306 — dopo essere stato sulla piazza della Caleandola, in Sarzana, solennemente investito da Franceschino marchese di Malaspina, di tutti i poteri — da Sarzana D. salì in Castelnuovo procuratore di pace presso il vescovo di Luni ».

« Piccola pace di pochi uomini e di poche terre, ma nella mente dell'infelice che per i suoi nobili signori la stringeva forse si colorava il primo disegno di quella più ampia universal pace, che un giorno egli avrebbe predicato per far a tutti buona la vita ».

CELESTINO SPADA.

OSCAR ALBERT MARTI, *Economic Causes of the Reformation in England.* London, Macmillan, 1929.

Non ci si deve lasciar trarre in inganno dal titolo del volume. Esso non è un tentativo di interpretazione dello scisma inglese mercè i principî del determinismo economico. L'A. ha intenti modesti e circoscritti. Registrare cioè pazientemente i dati approssimativi possibili sulla ricchezza ecclesiastica in Inghilterra nel medioevo declinante, cogliere i sintomi del malcontento e della protesta contro il regime fiscale di Roma ; segnalare così i primi brontolii dell'uragano riformatore ; preparare a questo modo la comprensione delle leggi eversive del Parlamento riformato fra il 1529 e il 1536. Il Marti prende le mosse più tosto da lontano e le pagine preliminari sono consacrate ad una evocazione succinta dello sviluppo della proprietà ecclesiastica. Non sono le più felici del volume. L'A. si mostra più tosto perfettamente padrone dell'argomento quando viene esumando tutte le tracce superstiti del crescente malumore popo-

lare contro il regime delle finanze e delle riscossioni papali nel secolo decimoterzo, e quando registra, abbondantemente, le tracce del movimento verso la legislazione eversiva prima di Wyclif e in Wyclif. Da qui si passa direttamente — e lo sbalzo è forse incompiutamente saldato — alle leggi parlamentari del settennio 1529-1536, con uno sguardo finale ai fattori economici che condussero alla devoluzione definitiva della proprietà ecclesiastica in Inghilterra. Spunti di un inquadramento generale della legislazione eversiva inglese riformata nella nuova situazione economica europea delineatasi agli albori del secolo XVI contengono le pagine finali del volume. Che rappresenta, in complesso, una sintesi felice e una ricostruzione fugace.

PAOLO BALDINI.

GALVANO DELLA VOLPE, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*. Bologna, Cappelli, 1930.

Lavoro serio e ponderato, anche se la personale formazione idealistica ha condotto l'A. a svalutare l'ispirazione etico-mistica della speculazione eckhartiana, per sopravvalutarne gli elementi puramente concettuali. Eckhart, più lo si studia e più appare un enigma. Tomista? Antitomista? Filosofo? Mistico? Ortodosso? Eterodosso? Sincero? Inconsapevole della portata eterodossa delle proprie conclusioni? Una tradizione manoscritta irregolare e malsicura rende più malagevole un orientamento preciso. Il Della Volpe ha studiato a fondo l'argomento. Ha tenuto conto di tutti i testi eckhartiani, portati alla luce negli ultimi anni. Forse ha preso troppo disinvoltamente partito nell'accettazione di cernite più tosto frettolose e arrischiate fra sermoni autentici e spuri. È stata appunto la sua predisposizione filosofica che l'ha guidato. Così in questo, come nella interpretazione e nella giustificazione presunta del passaggio fra il primo e il secondo stadio del pensiero eckhartiano, dal « Deus formaliter non est ens » delle prime « questioni parigine, all'« esse est Deus » dell'« opus tripartitum : » passaggio che anche dopo questa indagine e questo tentativo di giustificazione del Della Volpe ci appare arduo e sconcertante. La medesima predisposizione ha indotto l'A. a un verdetto che suona pronunciato con leggerezza : « il carattere dello Eckhart fu debole e incoerente, inferiore alla sorte riserbata al suo pensiero » (p. 285 e s.). Se si rovesciassero le posizioni adottate dall'A., se si vedessero cioè le opere speculative alla luce delle opere oratorie ed edificative, non si sarebbe indotti a un apprezzamento antitetico a questo? La indagine del Della Volpe, ampia e sicura per tutto che riguarda i precedenti remoti, da Proclo ai Vittorini, del misticismo eckhartiano, è più tosto sommaria e lacunosa su ciò che concerne i suoi postumi risultati. Un recente, minutissimo saggio di K. Müller, *Zur Text der deutschen Theologie* (« Zeitschrift für Kirchengeschichte » 1930, 3) potrà dirgli qualcosa in argomento. Cogliamo a p. 164 del volume un'inesattezza, più tosto

seria, di linguaggio teologico (« lo E. non concepisce affatto le persone della Trinità come sostanze, esseri ipostatici, alla maniera scolastica ». La Scolastica, non concepisce affatto le ipostasi come sostanze. Ci mancherebbe altro !) Ma, ripetiamo, il lavoro è tutto condotto con coscienza e acume.

E. Buonaiuti.

Dom Cuthbert Butler, *The Vatican Council.* The story told from inside in Bishop Ullathorne's Letters. London, Longmans, 1930. Voll. 2.

Anche il Concilio Vaticano ha avuto il suo Sarpi e il suo Pallavicini, rispettivamente il Friedrich e il Granderath. Fra i due quale posizione viene ad assumere questa sintetica e viva evocazione del più ricco di conseguenze evento della storia ecclesiastica contemporanea ? Si direbbe, la medesima posizione che l'ordine benedettino, cui l'A. appartiene, ha fra le contrastanti tendenze culturali che travagliano, più o meno avvertitamente, la compagine del cattolicismo. Una posizione di equilibrio e di misurata temperanza, quale si addice all'ordine religioso che meglio forse rappresenta tuttora le grandi tradizioni dell'ascetismo organizzato nella chiesa. Per convincersene, basta leggere il giudizio che il Butler enuncia sul Granderath S. J : « si tradisce dal principio alla fine come un intransigente partigiano. Per lui, la maggioranza conciliare (favorevole all'infallibilità) era sempre sul giusto, la minoranza nel falso, sempre e in ogni cosa. E nei resoconti dei dibattiti e dei discorsi egli interviene frequentemente di persona, argomentando e riprendendo, in modo da togliere alla sua opera il carattere di pura storia » (p. XVI). È vero che l'ordine sembra essersi voluto disinteressare del lavoro del Butler e nel rovescio del frontespizio cerchiamo invano quell'approvazione abbaziale, che, se non ci inganniamo, a norma del diritto canonico, avrebbe dovuto figurarvi. Vi troviamo invece quella solamente della curia di Westminster. Ma non è la prima volta che il Butler assolve un ardito e individuale compito di avanscoperta, che non occorre impegni apertamente il grosso della truppa. Il suo bel volume sul *Monachismo Benedettino* non si chiudeva anni fa con una carica a fondo, per quanto garbata e riverente nella forma, contro il tentativo, vano del resto, di ridurre ad unità di governo l'ordine benedettino, basato funzionalmente sull'assoluta e inviolabile autonomia delle badie ?

Il Butler stesso, del resto, deve avere avuto la consapevolezza precisa del carattere leggermente frondista della sua pubblicazione, se, con squisito ed arguto tratto prudenziale, l'ha collocata sotto il patrocinio insospettabile del vescovo di Birmingham partecipe al Concilio, di cui il Butler stesso ha compilato la biografia. E la nuova storia del Concilio è presentata fin dal titolo come ricavata dalle sue lettere, dirette per la massima parte alla Madre Imelda Poole, superiora del convento domenicano di Stone. E di fatto alla esposizione narrativa il Butler intercala

i testi di questo epistolario. Ma l'aver lasciato supporre ai lettori che da tale « epistolario » si potesse ricavare un'inedita storia del Concilio « dall'interno » non è un po' aver aperto il varco al sospetto pregiudiziale che l'Ullathorne si fosse reso reo di violazione di segreto ? Al controllo dei testi si vede subito che il sospetto è temerario. L'epistolografo non ha detto nulla più di quel che gli era consentito di dire. Ma, di rimbalzo, la sua testimonianza ne perde di valore. È proprio di grande interesse per la storia interna del Concilio Vaticano il sapere (v. vol. I. p. 242) che l'Ullathorne trascorse il martedì grasso del 1870 a Frascati e si divertì un mondo : « i Furse ci allestirono un pranzo inglese : roast beef and boiled turkey, but forgot the pancakes ».

Non vorremmo però ci si prendesse alla lettera. Dal carteggio dell'Ullathorne si apprende pure qualcosa di molto rilievo. Si apprende, ad esempio, in maniera ormai inoppugnabile, che la dicitura « sancta catholica apostolica romana ecclesia », quale figura nella titolazione della costituzione *De fide*, uscì dalle osservazioni e dalle proposte dell'Ullathorne al primitivo schema del decreto (I. 279 e s.).

Il Butler stesso del resto ha offerto la riprova della insufficienza dei suoi nuovi testi ad una evocazione sufficiente, per quanto schematica, degli eventi conciliari, attingendo a piene mani dalla raccolta ufficiale degli atti : la raccolta lacense. E tutto l'andamento della sua narrazione fa nascere spontanea l'impressione che, scrivendo i suoi volumi, egli abbia avuto altra mira che non sia quella di aggiungere un numero alla letteratura storica intorno al concilio Vaticano. Che abbia cioè mirato a dare delle memorande definizioni, così ostiche al palato di tanti extracattolici, una interpretazione ragionevole e conciliativa. Da tale mira può essere spiegata l'evidente preoccupazione di scrutare e di porre in luce le ragioni profonde da cui era mossa la minoranza, contraria al dogma della infallibilità pontificia, o, quanto meno, dissenziente nella tempestività della sua definizione. Il Butler dimostra come queste ragioni si riducevano, in sostanza, al timore pungente che, con una simile definizione, si scindesse il collegamento carismatico che lega il supremo magistero papale alla vita globale della società credente, di cui quello è espressione, strumento, funzione. Tale medesima mira ha presieduto, indiscutibilmente, alla redazione del capitolo conclusivo dell'opera : *La interpretazione dei decreti*, nel quale, chiamando a raccolta e in proprio suffragio la testimonianza di teologi accreditati (il gesuita Choupin e il Dublanchy), il Butler dimostra quanto circoscritto sia il novero delle definizioni papali *ex cathedra* (dodici solamente, nientemeno, in tutta la storia della chiesa, esclusi, s' intende, la *Pascendi* e il *Lamentabili*, II. 224 e ss.). Intesa così nel suo significato teorico, nelle sue presupposizioni sacro-ecclesiastiche, nel suo ambito concreto, c'è da domandarsi se la definizione della infallibilità pontificia rappresenta una vittoria della maggioranza o della minoranza. Che cosa mai vuol dire che le definizioni del

papa sono infallibili in quanto esprimono e riassumono la coscienza dispersa della collettività dei fedeli, se non che nessuna ombra di dubbio può sollevarsi sul patrimonio carismatico di cui vive la stessa comunità nel processo del suo divenire ?

Così legittimamente interpretata la definizione del '70 ci sembra non solo assiomatica ma eccezionalmente provvidenziale. Era necessario che una norma unica di infallibilità fosse solennemente proclamata, sanzionata, riconosciuta, quando, più che mai, la chiesa universale del Cristo stava per cadere preda di quella corrosione invisibile, che, sotto il dilagare effervescente delle rivalità nazionali, minaccia di trasformare il suo linguaggio in quello della torre di Babele.

E. Buonaiuti.

L. Bayard, *Tertullien et Saint Cyprien.*
P. Archambault, *Saint François de Sales.* (Les Moralistes chrétiens - Textes et Commentaires) Paris, Galalda, 1930.

La contemporaneità della comparsa di questi due volumi in una collezione destinata a disporre in una galleria i profili e le enunciazioni dei più insigni maestri della morale cristiana permette di colpo di calcolare la molteplicità dei tipi che vi possono figurare. Si potrebbe immaginare divario più reciso e più appariscente di quello che corre fra la intransigente e sospettosa durezza di Tertulliano e l'amabile e condiscendente duttilità di Francesco di Sales ? Veramente il contrasto sarebbe potuto e dovuto apparire più netto se il Bayard, con più scrupolosa e oggettiva aderenza ai testi e con una selezione di passi più appropriata, ci avesse dato un Tertulliano meno... dedulcorato o, meglio, meno addolcito. Già lo stesso fatto di avere abbinato Tertulliano a Cipriano, e mescolati i tratti moralistici dell'uno a quelli dell'altro non ha contributo di certo al disegno corretto della precettistica morale dei due primi grandi scrittori del cristianesimo africano. È vero che, come è risaputo, Cipriano chiamava Tertulliano suo « maestro ». Ma non è detto che un « discepolo » specialmente se vissuto in condizioni personali e ambientali radicalmente diverse, sia un testimone accreditato quanto il « maestro » stesso. E Tertulliano, a rigore, non ha avuto discepoli. Si aggiunga che il Bayard, già traduttore ed editore dell'epistolario ciprianeo nella collezione delle « Università di Francia », è stato tratto, oltre forse che da considerazioni... teologiche, dalle sue formali predilezioni a dare maggiore spazio a testi ciprianei anzichè a quelli tertullianei. Il che importa una sproporzione già di per sè rilevante sol considerando la maggiore entità della produzione tertullianea, pure a prescindere dal maggiore valore e significato, da un punto di vista strettamente etico, di questa. La selezione poi lascia, anch'essa, alquanto a desiderare. Di scritti di Tertulliano di squisitissima natura morale, come il *De pudicitia* e *Ad martyras*, di un sapore aspro ma permanentemente di attualità, il B. dà frammentini del tutto insignificanti, lasciando da parte le lezioni più vive e incisive. E quando si trova

dinnanzi scritti consacrati al medesimo argomento, come il commento al *Pater Noster*, il Bayard dà una prevalenza schiacciante a Cipriano su Tertulliano, la cui esegesi, specialmente ad alcune delle petizioni, deve essergli sembrata di una eccentricità scandalosa. Ci proponiamo in queste pagine di riparare il torto fattogli.

Nulla da eccepire invece alla selezione e alla ripartizione dei tratti ricavati dall'Archambault dalle opere di Francesco di Sales, principalmente, s'intende, dall'*Introduction à la vie devote* e dal *Traité de l'amour de Dieu*. Con sagacia sensibilissima, l'A. ha spigolato dagli scritti dell'impareggiabile direttore di coscienze, i testi illustranti i principi della sua pedagogia religiosa, i criteri della sua precettistica nell'inculcare le singole virtù, la sapienza della sua scelta dei mezzi. Una introduzione che è un gioiello di lucida comprensione (vi si coglie l'efficacia del « gran sourcier », il Bremond, ma sottoposta a un personale, acutissimo vaglio), tratteggia con linee rapide la biografia del santo e ne disegna, felicemente, la sagoma ideale. « Il y a une doctrine, chez saint François de Sales... Si le mot n'avait été discrédité par de compromettants usages cette doctrine, ce ne serait pas, croyons-nous, une mauvaise manière de la définir que de l'appeler un volontarisme ». Un seguace del Blondel non poteva lasciarsi sfuggire l'eccellente occasione per tentare di vincere il discredito !...

E. Buonaiuti.

Wilhelm Koepp, *Die gegenwartige Geisteslage und die dialektische Theologie*. Tübingen. Mohr, 1930.

Emil Brunner, *Gott und Mensch*. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein. Tübingen, Mohr, 1930.

« La teologia della crisi » è in primo processo di sviluppo e di espansione. Comincia anzi ad essere argomento di analisi storica e di valutazione. È di ieri un sottile saggio di Giorgio Hoffmann sull'elemento escatologico nella teologia evangelica dai tempi di Schleiermacher in poi (Das Problem der letzten Dinge in der neueren evangelische Theologie. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1929) nel quale la posizione di Carlo Barth e sopra tutto la sua evoluzione dal Commentario ai Romani ai *Prolegomena* alla dogmatica cristiana, il transito cioè dall'intransigente alternativa: tempo ed eternità, alla concezione centrale del Dio rivelantesi nella storia, è fatta oggetto di una disamina critica piena di risorse. Ed ecco che un proselita entusiasta, il Koepp, cerca di collocare convenientemente il movimento suscitato dal Barth e dal Brunner, nella cornice della situazione odierna della spiritualità, naturalmente in Svizzera e in Germania, e di condensare e di ridurre ai suoi principi la « teologia della crisi ». La sintesi non è delle più felici e delle più perspicue e la dipintura delle condizioni generali dalle quali questa è scaturita non è delle più brillanti. L'unico dato di una certa significazione che

ricaviamo dai ragguagli del Koepp è il particolare che i rappresentanti più in vista della nuova teologia provengono da quelle correnti cristiano-sociali, se non proprio socialistico-cristiane, sulle quali l'esperienza dell'ultimo quindicennio si è abbattuta come un rovinoso uragano. Chi voglia, di prima mano, attingere una enunciazione sommaria ma lucida e incisiva dei postulati su cui fa leva « la teologia della crisi » potrà leggere con immediato profitto le quattro confidenze del Brunner : l'idea di Dio dei filosofi e l'Iddio creatore della fede; la fede nella giustificazione e il problema dell'etica; fede e rivelazione; psicologia biblica. Non costituiscono, esse, una formulazione sistematica: ma pur nel loro carattere frammentario e occasionale riescono a presentare una delineazione suggestiva degli orientamenti e delle preoccupazioni cui « la teologia della crisi » vuole dare appagamento. Nulla ancora di organico e di uniforme : solo accenni e spunti, nei quali l'inquietudine più pungente appar quella che nasce dalla stanchezza nauseata di tutte le costruzioni teologiche concettuali, per il rinvenimento ansioso di un ineffabile Iddio che parla misteriosamente nei carismi e che cura nella grazia e nella chiesa l'infezione endemica del peccato. È ancor presto per valutare l'apporto della « teologia della crisi » a quella reintegrazione dell'unità cristiana che è un'aspirazione sempre più cogente della spiritualità contemporanea. Ma colpiscono, ad esempio, le dichiarazioni del Brunner a proposito della trasmissione della parola rivelata nella storia, perchè vi trapela una sensazione eloquente del valore cattolico della tradizione.

E. Buonaiuti.

Otto Scheel, *Martin Luther.* Vom Katholizismus zur Reformation. II Band. Im Kloster. 3 u. 4 Auf. Tübingen, Mohr, 1930.

In questa nuova edizione del secondo volume della monumentale biografia di Lutero dettata da O. Scheel le precedenti sono *funditus* rielaborate e rifuse. Non c'era da attendersi meno da uno studioso così diligente e da un espositore così scrupoloso, anche se a volte pesante e ingombrante. La continuazione ininterrotta della grande edizione di Weimar delle opere di Lutero, la copiosa letteratura luterologica moltiplicatasi durante gli ultimi anni, tutti segnanti commemorazioni centenarie delle date salienti dalla prima propaganda riformata in Germania, imponevano allo Scheel un'attenzione vigile ai nuovi aspetti che andavano assumendo i problemi toccati nella sua opera. Egli ha assolto egregiamente il suo non lieve compito. L'ossatura del volume, che investe il periodo più oscuro e più delicato della impalpabile esperienza monastica di Lutero, la vita nel chiostro di Erfurt, l'anno di Wittenberg, il ritorno a Erfurt, il viaggio romano, l'intima maturazione e il subcosciente trapasso, per usare la frase leggermente e apologeticamente sforzata, « dal vangelo cattolico a quello paolino », è rimasta immutata. Lo Scheel man-

tiene intatta la sua visione della tormentosa gestazione del messaggio della giustizia imputata attraverso gli anni della vita monastica del Riformatore come conserva inalterata la sua raffigurazione e la sua valutazione del processo di sviluppo della teologia soteriologica cristiana dalla patristica alla scolastica e all'occamismo. Per conto nostro, e abbiamo cercato altrove di dimostrarlo ampiamente, non mancano alla sua ricostruzione sottili pregiudizi confessionali. Ma è doveroso soggiungere immediatamente che l'ampiezza delle informazioni, la proba oggettività del giudizio hanno ridotto simile penetrazione ai minimi termini. Come miniera poi di dati e di documenti l'opera dello Scheel è, anche in questa parte, addirittura senza precedenti e senza rivali. Su una quantità di punti — noviziato e professione di Lutero, sua ordinazione, sua formazione teologica, suo baccalaureato biblico, particolari del viaggio a Roma, sopra tutto rapporti suoi con lo Staupitz — egli accumula un materiale schiacciante, su cui può fare disinvoltamente leva per vulnerare le posizioni di altri luterologi di valore, come il Kolde. L'opera può ormai ritenersi classica, anche agli occhi di chi si discosti radicalmente dal suo autore nel valutare l'apporto del messaggio luterano alla reviviscenza dell'antica esperienza cristiana.

E. Buonaiuti.

Otto Scheel, *Dokumente zur Luthers Entwicklung* (bis 1519). II Aufl. (« Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften » herausgegeben von G. Krüger. N. F. 2.).

La prima edizione di questa preziosa raccolta di testi e di testimonianze sulla primitiva evoluzione del Riformatore era da anni esaurita. Apprestando questa seconda, lo Scheel ha potuto tener conto di tutte le nuove esumazioni documentarie e di tutte le revisioni testuali di cui sono state ricche negli ultimi anni le ricerche luterologiche in Germania. Sicchè quasi tutte le parti della raccolta sono uscite da questo lavoro di revisione e di aggiornamento copiosamente impinguate: solo qualche sezione accessoria ha subito leggere mutilazioni, là dove testi antecedentemente allegati sono stati espunti perchè riconosciuti non attinenti all'argomento. Nella introduzione lo Scheel, non senza qualche vivacità, si difende dall'accusa mossagli da qualche critico alla comparsa della prima edizione, di aver compilato la sua raccolta col proposito, più o meno consapevole, di apprestare il materiale argomentativo al piano seguito nella nota sua biografia del Riformatore. Lo Scheel protesta di aver scrupolosamente evitato ogni intento preconcepito. E crediamo gli si possa dare atto della sua giusta protesta. Lo spicilegio di testi relativi alla formazione della coscienza luterana negli anni della laboriosa incubazione monastica è raccolto con la più oculata aderenza alla realtà e col più vigile rispetto dei dati storici.

E. Buonaiuti.

G. Monticelli, *Fulgori di vita religiosa e nazionale nei secoli di Gregorio VII e di Alessandro III.* Torino, Bocca, 1930.

Continuando la sua ardimentosa serie di volumi dedicati alla storia religiosa italiana nel medio evo, il Monticelli è giunto ai secoli di Gregorio VII e di Alessandro III. Il compito espositivo non era più agevole di quello affrontato nei due volumi precedenti: dal 476 all'800 il primo, dall'800 al 1000 al secondo. Data la vasta e profonda fermentazione della spiritualità europea dopo il 1000, l'A. ha tentato una disciplina del vastissimo materiale, ripartendolo in cinque parti: il rinnovamento interiore della chiesa, il vittorioso incremento esteriore con le crociate, l'attacco delle città italiane alla crescente potenza politica della chiesa, il papato e il popolo italiano nella lotta contro il Barbarossa, l'impero della chiesa sullo spirito e la società. Non diremo che la ripartizione rispetti adeguatamente le proporzioni e riesca effettivamente a inquadrare uomini ed eventi nella loro conveniente cornice. Possiamo invece, *tota conscientia*, riconoscere che anche questa volta l'A. ha fatto del suo meglio per assimilare la letteratura migliore intorno ai singoli argomenti della sua vasta tela e per darne i risultati con limpidezza e fedeltà. Anche questa volta il volume si segue con interesse mai affievolito. Anche quando la limitatezza dello spazio costringe l'espositore a una sintesi stringata, nella quale sembrano annebbiarsi o confondersi aspetti complessi dello spirito religioso italiano, che avrebbero meritato analisi più circoscritte e valutazioni meno sommarie. Questo diciamo specialmente a proposito dell'ultima parte del volume, dedicata alla manifestazione più cospicua della cultura e della vita religiosa italiana nei secoli XI e XII, dove avremmo amato trovare idee ed enunciazioni meno pedisseque ai criteri e ai concetti tradizionali, mai come in questo terreno bisognosi di revisione. Così come è, ad ogni modo, l'esposizione del M. è viva e organica, ricca sopra tutto di sagacia e di virtù intuitiva su tutto che investe la religiosità della massa italiana in un'ora culminante della sua elaborazione.

E. Buonaiuti.

G. Gangale, *Tesi del nuovo protestantesimo.* Roma, « Doxa », 1930.

Un certo virtuosismo concettuale e verbale non lo si può negare all'A. Ma che le sue astruse divagazioni, ripartite sotto quattro categorie, metafisica l'una, etica, economica, estetica le altre, costituiscano delle *tesi*, anzi le quattro (non novantacinque) *tesi del nuovo protestantesimo*, ecco quello che, onestamente, si stenta a credere. È vero che nel primo capoverso della *Introduzione* il Gangale ha l'accortezza di premunire il lettore che non si tratta, nelle sue pagine, « di un protestantesimo nel senso comune alle chiese o a istituti affini». Ma a cinque pagine di distanza, purtroppo, si dimentica della sua prudenziale restrizione, che ci avrebbe consentito di considerare queste « tesi » come il parto originale di una

capacità ideologica non disprezzabile, e si lascia andare a dichiarazioni alquanto più compromettenti. Scrive infatti : « noi sentiamo che si vien risolvendo in noi la crisi del protestantesimo senza uscire per ciò dal suo alveo e senza affondare negli acquitrini della mistica estetico-liturgica o nel moralismo massonico ; ma con la volontà tesa al contatto della realtà viva degli uomini e della storia, realtà che, sola, potrà, come onda elettrica, vivificare queste provvisorie nostre formule in simboli chiari di ciò che Dio ha voluto fosse il nostro passare nel tempo » (p. 8). Dunque il Gangale ritorna al senso del protestantesimo « comune alle chiese » e di questo presume di portare in sè la risoluzione. E allora, in attesa dell'« onda elettrica » che « traduca in simboli chiari le sue formule provvisorie » gli diremo candidamente che noi assegniamo a tutte e quattro le sue tesi la genesi che egli confessa come propria della tesi « estetica » : « il problema artistico non fu da noi mai acutamente sentito come problema : ci sentimmo in materia, nel pieno senso della parola, *iconoclasti*, sin da quando, a dodici anni o giù di lì, non conoscendo altra migliore irrequietudine a cui partecipare, leggevamo con entusiasmo i discorsi di Marinetti contro le città passatiste ». Fortunato Gangale, che ha saputo restare « ai dodici anni o giù di lì ».

Perchè effettivamente il giudizio più benevolo, che, in coscienza, ci sentiamo di pronunciare sulle sue disquisizioni, è di considerarle come del colorito futurismo teologico, ricerca cioè cerebrale della originalità, remota da ogni vero e sano commovimento religioso, remota, pure, da ogni intima e concreta comprensione della vita storica cristiana. Della quale incomprensione daremo un esempio solo, ma di una eloquenza conclusiva. Avendo posto tutta l'etica cristiana in una dialettica drammatica fra l'evangelizzazione puritana e lo spirito rivoluzionario delle sette popolari estreme, il Gangale assevera, nientemeno, « l'estraneità del cattolicismo alla dialettica del cristianesimo » (p. 36). Tale sua asseverazione, cui finora nè pure egli era arrivato, definisce « un approfondimento del problema ». Noi lo definiremmo più tosto una disinvolta maniera di sbarazzarsi del più pungente problema che la tradizione del messaggio evangelico imponga alla cultura e alla religiosità, il problema della permanente riconciliabilità del « cattolico » col « cristiano ».

E. Buonaiuti.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Gesù e il Regno di Dio. — Quei nostri tardigradi pseudo-apologisti, per i quali l'ignorare è un difendersi, che credono di svalutare il possibile contributo delle discipline storico-religiose alla revisione del patrimonio tradizionale della fede cristiana, traendo a pretesto la disparità delle opinioni dei critici, sono invitati a prender nota del crescente consenso degli studiosi nel modo di intendere e di raffigurarsi l'insegnamento di Gesù. Ed è l'argomento più scottante, quello il consenso sul quale potrà avere le conseguenze più imponenti nella religiosità collettiva dell'avvenire. Questa lucida conferenza di Guglielmo Arnold, della Università Harvard, sui collegamenti fra la predicazione di Gesù e il pensiero giudaico, che viene pubblicata ora postuma, è un eloquente testamento (*The Relation of primitive Christianity to Jewish Thought and Teaching*, nella « Harvard Theological Review ». luglio 1930). Ne spigoliamo i periodi più significativi. « Gesù credette fermamente nell'avvento del Regno del Dio di Israele. Nessun fariseo, nessun veggente apocalittico accolse più seriamente di lui la concezione che il vigente stato del mondo stava per essere soppiantato da un altro, nel quale la sovranità di Dio sarebbe stata compiutamente riconosciuta e il governo del mondo si sarebbe conformato unicamente alla volontà e al decreto di Dio. Più precisamente : egli ritenne, come Giovanni il Battista, che il Regno doveva essere inaugurato a breve scadenza. E, come Giovanni il Battista, egli si rivolse ai suoi compatrioti e contemporanei perchè si affrettassero a prepararsi, se non volevano che il Regno li cogliesse impreparati a raccogliere le benedizioni. Ma quali sarebbero state le benedizioni del Regno di Dio ? Questa sua dottrina divergeva profondamente dalle idee correnti. Ma anche questa divergenza consisteva molto più in uno spostamento di enfasi che in una sostituzione di visioni. Agli occhi di Gesù il Regno di Dio avrebbe compreso molte cose in sè — e di queste non esaurì mai la enumerazione — ma in una cosa avrebbe particolarmente ed essenzialmente consistito. Sarebbe stato un tempo e avrebbe rappresentato un dominio in cui la santa volontà di Dio si sarebbe effettuata, come si effettua nella sua casa, in cielo. Doveva essere il Regno della giustizia sulla terra. Per questo gli iniqui dovevano essere annientati. Non doveva essere loro permesso di offuscare la luce o di contaminare la purezza del Regno di Dio. Consentire ad essi una sopravvivenza sarebbe stato condannare il Regno alla disfatta, lasciar perdurare il presente stato di conflitto fra il bene e il male. Di qui l'insistente invito di Gesù alla μετάνοια prima

che non sia troppo tardi... La legge di Dio, per quanto riconosciuta, genericamente, come incorporata nella legge di Mosé, era per Gesù norma di vita, non quadro di precetti. Non consiste in una conformità esteriore, sebbene questa generalmente debba seguire: consiste più tosto nel mettere lo spirito stesso in perfetta sintonia, con la volontà e i piani di Dio. La si deve rinvenire tutta formulata nei due comandamenti: « amerai il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore, e il tuo fratello come te stesso ». Quando le speciali prescrizioni della legge mosaica siano in contrasto con questo supremo precetto, Gesù non esita a revocarne in dubbio l'autorità. Dio guarda alle intenzioni: non agli atti soli; al cuore, non al gesto esteriore. In linea di principio l'insegnamento di Gesù si contrappone così tanto a quello dei Sadducei quanto a quello dei Farisei: non si tratta di sapere il poco o il molto che si deve fare o non fare, ma, perchè si era fatto o non fatto. Tutto che è suggerito e ispirato dall'amore oi Dio o dell'uomo, quello, e solo quello, è volontà di Dio... È Paolo che ha formulato la dottrina sotto il controllo della quale ha vissuto la chiesa, e a norma della quale, non la vita di Cristo, nè la sua predicazione nè il suo insegnamento, rappresentarono il contributo decisivo alla salvezza del mondo, ma la sua morte e la sua risurrezione ».

e. b.

I volti del cattolicismo. — Esiste il cattolicismo? Perchè non si sorrida alla domanda e perchè non mi si risponda come fu risposto una volta a Pirrone, revocante in dubbio l'esistenza del moto, prego di considerare i termini del quesito. Non chiedo se esista *un* cattolicismo: chiedo se esista *il* cattolicismo. Riconosco *ad abundantiam* l'esistenza di una federazione di chiese nazionali, ciascuna delle quali ha un suo volto riconoscibile e una sua struttura etnica e culturale individuata. Su questa federazione, Roma imprime il suggello della sua disciplina e del suo governo burocratico. Ma è questo il cattolicismo? È questa la unità ecumenica postulata dalla fede nell'universale riscatto del Cristo?

Anche Roma pagana — e il La Piana l'ha dimostrato luminosamente in queste pagine — conobbe ai suoi bei tempi una cattolicità religiosa, guadagnata mercè il diritto di asilo concesso nel suo pomerio a tutte le forme di esperienza religiosa vegetanti nell'àmbito del suo impero politico e mercè la loro riduzione al comune denominatore del culto di Roma e dell'imperatore. Ma fu quello il cattolicismo? Lo fu tanto poco che l'effimera ed epidermica ecumenicità religiosa del sincretismo romano fu trionfalmente soppiantata dalla forma di religiosità, che, unica, si era rifiutata all'infido e mortifero riconoscimento ufficiale.

Guardiamoci intorno. L'unità esteriore e meccanica del cattolicismo nel mondo corrisponde essa a quell'ideale di affratellamento umano nel Cristo e nella visione del Regno, che erompe, luminoso, dalle delineazioni della primitiva letteratura cristiana? O non rassomiglia più

tosto, stranamente, a quell'amalgama posticcio, che Roma imperiale manipolò di tutte le esperienze religiose di mistero, lasciando intatte, alla loro latente ma irresistibile azione corrosiva, le indomate rivalità etniche e politiche ?

Da qualche secolo a questa parte le individualità nazionali, che il medio evo tenne imperiosamente prone al dominio delle sue idee universali, hanno spezzato i freni della loro intima soggezione ai valori trascendenti dell'ecumenico messaggio cristiano, e hanno create una nuova economia di rapporti religiosi, in grembo allo stesso cattolicismo. Chi potrebbe pensare che il Dio e il Cristo invocati dal cattolico francese e dal cattolico tedesco della Renania siano proprio gli stessi ? Chi, indagando da presso gli atteggiamenti spirituali soggiacenti all'uniformità esteriore della comune disciplina romana, non scopre di primo acchito volti profondamente diversi nell'esperienza cattolica delle varie nazioni nel vecchio e nel nuovo continente ? Solamente le missioni e i grandi pellegrinaggi conservano, stupendamente, i connotati tipici della fraternità cattolica. Ma le missioni stanno, anch'esse, subendo la contaminazione degli interessi nazionali tanto che Roma, consapevole del pericolo, tende a creare un corpo sempre più numeroso di missionari indigeni. E i grandi pellegrinaggi, espressione primordiale e invariabile della reazione dello spirito umano al tocco del « numinoso », prosperano, quando non siano ispirati dalla pura ricerca del miracolo, in margine della vita ecclesiastica, retti da una disciplina millenaria, attingente la sua solidità dalle più profonde esigenze dell'anima collettiva.

Il primo scrittore cristiano che ha applicato alla chiesa il qualificativo di « cattolica», Ignazio di Antiochia, l'ha fatto in un inciso meraviglioso per densità di significato : « dovunque sia il Cristo Gesù, ivi è la chiesa cattolica » (Smirn. VIII, 2). Dovunque cioè è il corpo mistico del Cristo, dovunque fratelli si aggruppino nella Fede del Regno e nella partecipazione dello Spirito, ivi è il cattolicismo. Ignazio traduceva a suo modo la sublime consegna di Paolo : « non c'è più nè giudeo nè greco, nè schiavo nè libero, nè maschio nè femmina : tutti siete un solo essere, nel Cristo Gesù » (Gal. III, 28). E ribadiva la dichiarazione della lettera agli Ebrei : « non abbiamo qui alcuno stabile diritto di cittadinanza, attendiamo un'altra patria, (il Regno di Dio) » (Ebr. XIII, 14). Sant'Agostino, a tre secoli di distanza, parafrasava anch'egli la fondamentale consegna cristiana : « interroghi ciascuno in cuor suo e veda di scoprire dove vadano la sua speranza e il suo amore : e comprenderà dove sia la sua anagrafe (*De Civ. Dei*, XIV). Chi, oggi, preferisce l'anagrafe della sua spirituale patria nel Cristo e nel Regno, all'anagrafe del suo stato civile?

Ecco perchè il cattolicismo ufficiale è una mostra e una finzione. Ed ecco perchè la visuale del Regno, unica società dei fratelli nel Cristo, riassume i caratteri di una speranza vitale e di un ideale tempestivo.

e. b.

Saggezza e follìa. - Mistero tremendo la vita associata degli uomini ! Crea il bene e il male, la gioia e l'infelicità, la saggezza e la follia. Tutte le deformazioni dello spirito non sono il risultato di un'inserzione abnorme nelle leggi che disciplinano il vivere aggregato, come tutte le sublimazioni delle qualità spirituali non nascono da un'espansione sinfonica dei collegamenti fra il singolo e i fratelli ? Ma la vita associata ha paura della sublimazione di sè stessa. E fa un uso oscenamente tragico anche delle sue iatture. Ha creato i manicomi per i suoi infermi. Ma si direbbe che dalla putredine delle sue aberrazioni abbia creato la follia per farsene una comoda arma contro chi la riporti, nolente, alla comprensione dei suoi doveri, dei suoi canoni, dei suoi compiti elementari.

Quando Gesù si scelse un nucleo di compagni, perchè prendesse il posto della sua famiglia, questa si mise in campo per catturarlo e ridurlo all'impotenza « persuasa ch'egli fosse uscito di cervello » (Mc. III, 21).

Quale profondo ammaestramento in questo particolare evangelico !

e. b.

Preghiere e preghiera. — « Istrioni ! Sapete così bene trarre i presagi dall'aspetto del cielo e della terra, e come mai non sapete che cosa porti e che cosa esiga questo tempo ? » (Lc. XII, 50). Di istrioni di questo genere è sempre pieno il mondo : anche fra coloro che da Gesù, il fustigatore degli istrioni, han preso il nome della loro compagnia. Gente che spia sornionamente all'alba e al tramonto il cielo per sapere qual vento spirerà nel prossimo ciclo solare e drizzare la prora verso là dove volgano più propizie all'usuraio peregrinare le correnti dell'aria. Gente pronta a sciogliere, perfino, le sue invocazioni e i suoi ringraziamenti a Dio, dovunque e comunque Dio possa essere mescolato, coefficiente di pingue rialzo, ai propri bassi ed egoistici interessi. Gente il cui sguardo avido e accaparratore non oltrepassa il ciclo che corre fra l'alba e il tramonto, ignara del mistero eterno che la Provvidenza ha racchiuso in ogni istante della vita aggregata. Anche l'Ovambo dell'Africa meridionale esce a mattina sulla porta della sua capanna, sputa contro il sole, gli butta contro una manata di foglie e di fieno, e formula le sue eudemonistiche petizioni. Lo Sciagganeger sputa quattro volte, all'alba, verso il sole e invoca : « O Ruva, proteggi me e i miei ». E il Masai prega ogni mattina : « Dio, patrocinio della mia miseria, dammi pane, latte, figli, molto bestiame, e molto da mangiare ».

Di contro a tutte le giaculatorie del fariseismo sempre imperante, borbottate in una uniformità che ha il suono di una balbuzie cachettica, Gesù ha insegnato la preghiera dello spirito, per il tempo eterno. Le sue petizioni non hanno che un solo motivo : « Signore, vieni » !

e. b.

« **In spirito e in verità** ». — Sotto l'imperio di quali antitetiche, abissali attitudini della razza e del rispettivo vivere aggregato, greci ed ebrei hanno polarizzato il senso del divino in fogge così radicalmente difformi ? I primi gettandosi così ansiosamente alla creazione di simulacri che rappresentassero meno indegnamente possibile l'effigie seducente del « numen », i secondi rifuggendo disperatamente da ogni raffigurazione sensibile della terrificante potenza di Dio ?

Punto di convergenza delle due secolari tradizioni sacre, il cristianesimo storico ha accolto nel proprio cuore e ha potenziato fino all'acme della drammaticità il loro irresolubile conflitto. Ha creato così un'arte religiosa superba e ha agonizzato nell'aspirazione inappagata ad un culto di pura spiritualità. Si sarebbe potuta dare espressione più tragica e più grandiosa agli elementi del paradossale contrasto che il Vangelo ha introdotto nel mondo ?

Di secolo in secolo il cristianesimo ha rinnovato le forme e gli stili delle creazioni estetiche destinate ad ospitare le celebrazioni del culto o a celebrare le immagini delle sue aspettative. Ma, paradosso dei paradossi, il culmine della bellezza sensibile è stato raggiunto dai suoi artefici e dai suoi cantori, proprio quando, nell'ascesi e nel sogno dell'apocalissi, l'anima dei suoi eroi si perdeva, ebbramente, nella contemplazione del puro Spirito e nell'avida brama della consumazione.

Quando invece il sogno si è spento e la teologia e la casistica han preso il posto della contemplazione, quando cioè il mondo delle realtà sensibili e delle preoccupazioni terrene ha sopraffatto l'anelito inquieto alla sovranità dell'impalpabile e dell'eterno, anche l'arte religiosa ha bamboleggiato e imputridito nelle contraffazioni e nelle imitazioni grottesche.

Dai giorni del Vangelo, Atene non vive senza Sion.

e. b.

La nostra salvezza. — Le dense considerazioni di E. Buonaiuti nella breve nota « Dualismo » sul numero precedente a proposito di un concetto espresso da G. Duhamel nel suo libro : « Scènes de le vie future », richiamano vivamente all'argomento generale dell'opera che è poi quello dei destini che la civiltà occidentale si sta febbrilmente preparando.

Il destino che ci attende — come G. D. dice incisivamente — è quello di una civiltà da insetti. A tale involuzione dovrebbe fatalmente arrivare l'uomo moderno standardizzato e reso « inautonomo » fino nei suoi godimenti. Ma la logica paradossale che — più o meno visibile — presiede a tutti i fenomeni della vita, in questo caso sta in ciò ; che a caratteri zoologicamente primordiali, la società nostra viene portata proprio da una tendenza sempre più fatale a produrre nuovi strumenti per la sua attività esteriore, e, conseguentemente, ad accrescere e complicare le sue esigenze.

Quale è la genesi di questo preoccupante accadere ? Vediamo : l'uomo occidentale ha creduto di trovare la sua più vera libertà e implicitamente la verità, ponendo l'accento della sua vita fuori del cerchio intimo e infinito dei valori indistruttibili. Esso ha contato prevalentemente sul dominio delle cose esteriori, la cui congenita mutevolezza delude perennemente il suo possesso. Ha veduto l'esistenza come una battaglia che poteva vincere super-utilizzando i fatti fisici, e ha celebrato le sue conquiste, spesso con fatua retorica, talvolta con vero lirismo. E sopra tutto ha mutilato il suo spirito screditando il campo delle realtà impalpabili e convergendolo a ricercare il senso della vita in quello delle sensazioni fisiche e delle ricerche empiriche. Ma, ben lungi dal semplificarsi, il problema si è complicato : lo spirito, funzionalmente incapace di ritrovare la sua unità per la pregiudiziale mutilazione, si è spezzettato in una inorganica molteplicità di motivi dai valori cangianti. Privi di un rapporto ordinativo con l'assoluto che li genera e li presiede, questi motivi non offrono altro aspetto che quello di un relativismo disgregante in cui l'umanità minaccia di perdere le ragioni ultime del suo essere.

Non è allora urgente rivendicare i dati più profondi della coscienza e chiamarli a fronteggiare questa immane e pericolosa avventura, cercando intanto di denunziarla caratterizzandola ?

Duhamel, è appunto uno dei più acuti denunziatori.

È innegabile che lo spirito della nostra civiltà, abbandonando il collegamento con la Realtà culminante che riassume l'universo trascendendolo, ha anche rapidamente rinunciato a far convergere le ricerche dell'uomo a un fine meramente conoscitivo ; e ha sempre finito con l'offrire il pomo della scienza ad eccitare la fecondità dei suoi sensi. E non solo i sensi hanno reclamato sempre nuovi pomi, cioè mezzi di soddisfazione sempre nuovi ; ma l'organizzarsi della vita sociale sulla base dei nuovi strumenti ha comportato attività estrinseche affannosamente progressive. Impossibile per l'uomo occidentale arrestarsi e dominare il movimento che ha provocato, giacchè si è venuto man mano profilando questo mostruoso capovolgimento : che non è più l'uomo che si serve a suo arbitrio della macchina, ma la macchina che si impone imprescindibilmente all'uomo. Mai servaggio più bruto, più uniforme e più gravido di soffocanti conseguenze l'uomo si è imposto. Chè, Società e Stato, assumendo le nuove strumentalità e conformando su di esse le loro funzioni, ripetono ovviamente del macchinismo i caratteri antitetici dell'individualità.

Per aver dunque seguito false immagini di bene, siamo entrati in pieno dentro una rete le cui maglie si vanno sempre più stringendo. È la rete che Dio permette al nemico di ordire, ed in cui è presa la saviezza della terra. Il nostro spirito troverà in fondo da essa la « mattanza », oppure la grazia che ci salverà ? Quelle che sono indubbiamente le ra-

gioni specifiche dell'esistere dell'umanità, cioè l'auto-edificazione dello spirito a traverso l'etica fraterna, potranno annullarsi ?

È preferibile, ai fini stessi della ragione, pensare che una evoluzione dalle modalità imprevedibili cambi ad un certo punto il corso degli avvenimenti. È logico credere, vorremmo dire, che la grazia interverrà con la sua tempestività incongetturabile a ridare alla coscienza del mondo la libertà di estrinsecarsi a traverso i suoi organi più squisiti ed estremi : le autonome individualizzazioni. Certo, la grazia non può inserirsi che nel nostro buon volere, con l'eterno ricambio vitale che questi enti ripetono nei loro rapporti. E il nostro buon volere dovrebbe specialmente oggettivarsi, questa volta, in una rinnovata comprensione e in un rifiorente amore per il senso grandioso della semplicità.

Se osserviamo la vita moderna nelle forme che ci circondano ed in quelle che Duhamel ci offre nelle sue impressioni americane, ci è facile constatare la sempre più grande difficoltà che ha l'individuo di sottrarsi ad un'organizzazione enormemente complessa e perfettamente armata, che lo priva di ogni spontaneità, che limita diabolicamente il foro sacro della sua coscienza alla mera zona utile ai propri pachidermici interessi, e che infine lo asfissia e lo condanna a perire se si rifiuta di servirla. Questa è la disumana macchinosità delle leggi superfetate dal giuoco scientifico cui l'occidente si è dato come un fanciullo incautamente curioso.

Non è più la legge vista da Paolo, che fa emergere la colpa perchè questa si riveli a una libera coscienza che la discrimini e la combatta, ma un novissimo, infrangibile irretimento, entro cui l'uomo sente sempre più insoddisfatti i suoi pullulanti bisogni materiali e in cui il suo vero sé, piuttosto che svegliarsi, minaccia di narcotizzarsi.

Questa è la nemesi di un'esperienza che si sta svolgendo da secoli e che solo di recente ha profilato la sua paurosa conclusione. Ma, come tutto ciò che avviene, non contiene essa in sè la sua ragione d'essere ? Noi non dobbiamo considerarla altrimenti che come una prova cui doveva adusarsi l'umana coscienza progressivamente onerata di responsabilità. Giacchè quel campo sperimentale che sembra essere la vita, prepara agli uomini ostacoli sempre più poderosi ; offre le prove in forme sempre più ardue da superare.

Vinceranno gli eterni diritti della luce ? Sarà ancora possibile nel domani che si prepari la libera elaborazione della creatura spirituale verso il Padre suo ? E quali i mezzi se il male è ravvisabile nel complicarsi della nostra vita ? Certo, non li troveremo che ascoltando la Sua eterna e silenziosa parola nel suo significato di purezza e di semplicità. I poveri e gli umili, essi soli, erediteranno la terra.

Oggi qualche spirito luminoso, in paesi fra loro molto lontani, ha riesumato l'antico telaio e produce, come un rito religioso, dell'umile

tela. Certo, non col ritorno ad un passato inesorabilmente passato l'umanità ritroverà sè stessa ; ma quei brevi tessuti sono il simbolo glorioso, il sacro stendardo che i salvatori innalzano ai naufraghi dell'organizzato caos moderno, perchè essi vedano l'abisso imminente.

Solo se saremo capaci di comprendere l'infinito di ricchezza contenuto nel concetto e nella pratica della semplicità, saremo salvi : solo dal suo senso profondo trarremo i titoli della nostra liberazione e di cittadinanza dell'auspicato Regno.

Giacchè bisogna saper seminare questa immagine rassicurante : che quando le vecchie, ingombranti foglie cadono, miriadi di rosei fiori sono pronti a punteggiare di bellezza l'umiltà dell'albero nudo.

C. Rocchi.

« **Gioia e pace** ». — Millenni prima di Emanuele Kant le genti ariane — lo dimostra il loro linguaggio — avvertirono d'istinto la possibilità di istituire parallelismi plausibili fra il ciclo degli astri nel cielo e le vicende della coscienza nell'uomo. La medesima radice verbale valse infatti per loro ad esprimere il brillare lucente delle stelle sul capo dell'uomo e il trasparire raggiante della pienezza spirituale, più che del benessere fisico, sul suo volto. E da quella unica radice forgiarono successivamente i molteplici vocaboli destinati a designare i molteplici fattori di equilibrio e di pienezza interiori, che consentono alle fattezze umane la capacità di trascolorare nella luce, come, all'annottare, una dopo l'altra, in un senso di vicendevole, aspettante emulazione, appaiono tremanti nella luce i volti delle stelle del cielo : χαίρω, χαρά, χάρις, χάρισμα, gioire, gioia, fascino, grazia donata da Dio, carisma. Nella pienezza della gioia umana, propagata dalla rivelazione della bontà e dall'annuncio del Regno, all'augurio del bene stare, i messaggeri del Cristo sostituirono un altro augurio: « la grazia, che irrora e redime lo spirito ». Accanto alla « grazia » la « pace », la vecchia parola d'ordine e di saluto fra i semiti (Giud. XIX, 20), assume una risonanza tutta speciale. Non indica più soltanto la ristabilita armonia fra Jahve e il suo popolo (Num. VI, 26), ma esprime quell'intima e imperturbabile serenità, che sgorga dalla consapevolezza della appartenenza al Regno di Dio (Giov. XIV. 27).

L'aforisma di Kant, divenuto il suo epifafio, appare di una originalità sublime solo a gente che ha smarrito la familiarità con l'idioma specifico del cristianesimo. Oggi chi parla di *carismi*. come chi parla di *ultimi eventi*, dà a molti una impressione di goffaggine, come di chi vada alla ricerca di esotici... *barbarismi*. Vuol dire dunque che « gioia e pace e grazia » sono, agli occhi della nostra trionfante civiltà, retaggio della... barbarie !

e. b.

Resipiscenze. - Pubblicando una favorevole rassegna di un'opera di Romano Guardini (di cui parlò in queste pagine F. Heiler) testè tradotta in italiano (*Lo spirito della liturgia*) l'« Osservatore Romano » (12 ottobre) è uscito in questa strabiliante conclusione : « francamente, scorrendo il libro, ci è venuto fatto di invidiare un po' i nostri colleghi stranieri, che, a contatto con una vasta attività scientifica avversaria, sono stimolati a ristudiare con sempre nuovo ardore il cattolicismo, di cui mettono in luce sempre nuove bellezze e possibilità di pratiche applicazioni ». Ma bravissimo lo scrittore del magno organo curiale ! Dunque è desiderabile la propagazione del protestantesimo, il quale con la sua « vasta attività scientifica » stimolerà i cattolici « a ristudiare » la loro fede ! Perchè, evidentemente, i cattolici sono incapaci di scoprire le « bellezze » del cattolicismo, se non sono sotto il pungolo dei loro « avversari ». Una così dissennata dichiarazione, se non si deve assumere come un sintomo inquietante di rimbambimento senile, deve ritenersi un irrefrenabile indizio di postumo pentimento. Pentimento per avere soffocato in sul nascere, invece di purificare saggiamente dalle sue inevitabili scorie, quel movimento culturale, che subendo da lontano le ripercussioni dei movimenti religiosi concorrenti, si era sforzato di porre su basi più adeguate alle generazioni contemporanee l'apologetica del cattolicismo. Ma nessun più magro conforto che il prendere atto delle tarde resipiscenze. Quali mai lacrime di coccodrillo espieranno lo strazio di tante anime conculcate e trafitte ?

e. b.

Atlante figurato delle religioni. L'eccellente *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* diretto da Hans Haas dell'università di Lipsia e compilato in collaborazione dai migliori rappresentanti della scienza comparata delle religioni in Germania, si è arricchito di nuovi preziosi fascicoli. Gli ultimi due erano apparsi due anni or sono. W. Kirfel ci aveva dato un accuratissimo spicilegio illustrato delle concezioni cosmografiche e storico-umane del Giainismo (*Die Religion der Jaina's*) e, in numero doppio, A. Rumpf aveva, secondo il piano consueto dei fascicoli della raccolta, condensato in una esposizione sintetica preliminare, predisposta in modo da avere il richiamo illustrativo nelle tavole, i dati centrali della religiosità ellenica (*Die Religion der Griechen*). Qui era sembrato veramente che l'argomento si prestasse a meraviglia alla natura della pubblicazione. Il Rumpf non aveva cominciato la sua rapida delineazione teorica asserendo che « la rappresentazione di Dio a modo umano appare indissolubilmente legata alla religione greca ? » I due fascicoli apparsi quest'anno sono consacrati rispettivamente alla religione messicana (*Mexicanische Religion*. Leipzig, Deichert [Scholl], 1930) e al mithraismo (*Die Religion des Mithra*. Ib.). Nel primo K. Th. Preuss raccoglie e illustra il materiale più significativo attinente alla religione del vecchio

Messico, ripartendolo sotto i vari motivi, cosmogonici e cosmologici, antropologici, teologici, cultuali. Nel secondo Iohannes Leipoldt dà copiose riproduzioni illustrate dei più insigni monumenti mithriaci non mancando di segnalare, nella succosa e lucida introduzione, la singolare situazione dello studioso del mithraismo, costretto a disporre di un relativamente pingue materiale monumentale, ma di uno scarsissimo e non diretto materiale letterario. Pure in questa mal comoda posizione di indagine, il Leipoldt riesce a dare una raffigurazione felice del culto e dell'organizzazione del mithraismo.

p. b.

I miti del fuoco. — L'infaticabile J. G. Frazer ci dà un nuovo volume di quelle sue eruditissime esplorazioni nel campo della mitologia comparata che rappresentano sempre miniere preziose per chi indaga i riti, i costumi, le credenze, le leggende dei popoli primitivi. Questa volta i miti da lui ricercati e raccolti sono quelli relativi all'origine del fuoco (*Myths of the Origin of Fire.* An Essay by Sir James George Frazer. London, Macmillan, 1930). Nella prefazione l'A. ha delle belle enunciazioni sul valore delle ricerche mitografiche: « per essere completa, una storia della filosofia e della scienza dovrebbe cominciare con una rassegna della mitologia. L'importanza dei miti, quali documenti dell'embrionale pensiero umano, è ormai generalmente ammessa. Essi vengono registrati e comparati per la luce che ne promana sullo sviluppo intellettuale della specie. In questo lavoro di comparazione molto rimane da fare prima che tutti i miti del mondo possano essere classificati in un *Corpus Mythorum* nel quale, come in un museo, questi fossili dello spirito possano essere esibiti ad illustrazione dei primitivi stadi dell'umano pensiero. Con gli altri miei scritti, io presento questo saggio come un contributo a quella vasta palcontologia dello spirito che deve ancora scriversi ». E il contributo è di capitale importanza. C'è fra tutte le invenzioni umane invenzione più portentosa che la scoperta del metodo per accendere il fuoco ? Si comprende come la pavida fantasia dell'uomo si sia sbizzarita nel darne spiegazioni imaginose. Il Frazer ne fa un'esumazione minutissima, partendo dalla Tasmania, dai gruppi di primitivi più in basso nella scala dello sviluppo spirituale, e seguendo un ordine etnico-geografico, attraverso l'Australia, la Nuova Guinea, la Melanesia e la Polinesia, l'Asia, l'Africa, il Sud e il Nord America, l'Europa, l'antica Grecia e l'antica India. L'esposizione è fatta sul consueto modello. Sono cioè ricavati dati e testimonianze di su la copiosa letteratura degli etnografi e dei missionari e di su i testi leggendari e religiosi delle vecchie civiltà. I miti registrati offrono una ricchezza e una varietà di motivi veramente sorprendenti, che il Frazer si sforza, in un sommario finale, di ridurre ad una qualche unità.

p. b.

Ignoranza o disonestà. — Non può in alcun modo sfuggire alla morsa del preciso dilemma quel Claudio Rensis che in « Vita Nova », del novembre 1929 (non è colpa nostra se la velenosa postilla ci è stata segnalata con un anno di ritardo), traendo lo spunto da un elogio funebre del Batiffol, ha creduto, ingenerosamente, di lanciare uno strale contro di noi. Perchè parlar di noi come di gente che « oscilla » proprio mentre più tenacemente che mai e più animosamente che mai, nonostante le circostanze ambientali più avverse, conduciamo imperterriti la nostra campagna per lo svecchiamento della cultura religiosa in Italia, è prova incontrovertibile o di una crassa deficienza intellettuale o di una insigne malafede. Scelga pure il Rensis il corno del dilemma che gli conviene.

e. b.

Per Rodolfo Otto. — Per celebrare il sessantesimo anno dell'autore del *Sacro*, un gruppo di colleghi ha predisposto la pubblicazione di una serie di scritti ripartiti in fascicoli (« Marburger theologische Studien ») secondo i rispettivi argomenti. Non si tratta di una collaborazione occasionale, ispirata dal proposito di stringersi intorno ad un maestro illustre in una data saliente della sua operosità. Si tratta più tosto di una corona di saggi, tutti, più o meno sensibilmente, permeati dalle idee nel patrocinio delle quali il maestro ha espresso il meglio della sua personale riflessione. I due saggi uniti nel quaderno « zur systematischen Theologie » l'uno del Frick su *Ideogramma, mitologia e la Parola* (*Ideogramm, Mythologie und das Wort*. Gotha, Klotz, 1931), l'altro del Siegfried su *Kant e Schleiermacher* illustrano direttamente le posizioni centrali e i presupposti ideali di *Das Heilige*. In quanto il Frick studia il rapporto fra la formulazione ideogrammatica o mitologica del sentimento del numinoso col proprio oggetto e la funzione della parola nella esperienza profetica e nella riflessione teologica : il Siegfried determina, con acume, la posizione rispettiva di Kant e di Schleichmacher nella metafisica della religione. I due saggi uniti nel quaderno « zur biblischen Theologie », all'apparenza più lontana dal metodo e dagli intenti della consueta ricerca dell'Otto, si riannodano ad essi per lo spirito che li anima. Hans von Soden, il titolare di storia della chiesa a Marburgo, studia infatti l'innesto dell'esperienza sacramentale sulle preoccupazioni morali in san Paolo (*Sakrament und Ethik bei Paulus*) cogliendolo in pieno nella risoluzione del problema degli idolotiti nella I Cor. VIII-X, e lo fa traendo latentemente norma dalla sensazione viva degli elementi irrazionali presenti nell'idea del divino, e ponendo in piena luce il realismo mistico che regge la precettistica paolina. Erich Fascher indaga le manifestazioni salienti della concezione di Dio nel Vecchio e nel Nuovo Testamento (*Deus Invisibilis*. Eine studie zur biblischen Gottesdarstellung) attraverso le raffigurazioni e le mediazioni escogitate per tutelarne l'ineffabile invisibilità.

p. b.

Vivekananda. — Solo nell'India possono, nel secolo nostro, così assorbito dagli interessi materiali, fiorire uomini come Swami Vivekananda, spentosi nel 1902 e del quale la vita fu tutta un apostolato, tutta dedicata a predicare non una religione, bensì la religione, sebbene appartenesse egli stesso alla setta Vaisnavita, che da Visnù prende nome. Ma si serbò fedele al detto indiano: « è buona cosa l'essere nato in una Chiesa, un male invece il morire in essa », intendendosi con ciò che, più della forma, della adesione a dogmi particolari, importi la religiosità, l'amore di Dio, l'amore di tutte le sue creature : « Amore, libero dono, scriveva V., dell'intero essere, senza una ragione, senza aspettarne in cambio reciprocità d'affetto. Amare per venir riamato non costituisce merito : è il solito sentimento umano, meschino ed egoista : l'amore che trae la propria origine da Dio e ad esso ritorna, non ha limiti nè nella personalità propria, nè in quella di altri, tutto abbraccia e tutto comprende ». Un tipico esempio di simile sentimento, lo troviamo manifesto in una pia leggenda buddhista, quando l'Illuminato, sotto le spoglie di una umile bestiola, offre le sue carni per nutrire un animale spossato da prolungato digiuno.

In India regnò sempre la massima tolleranza : tre secoli prima dell'era volgare il re Asoka, impartendo le istruzioni ai suoi messi incaricati di spargere il buddhismo fuori del grande regno, fra gli altri popoli, diceva : « Voi troverete dovunque qualche radice di fede, di rettitudine, rammentatevi di allevare questa, di non distruggerla mai ». E, memore di tale nobile prescrizione, Swami Vivekananda nella sua propaganda affermava: « è nostro dovere di non turbare la fede altrui ». E difatti quale diritto abbiamo noi di entrare nella coscienza del prossimo, di scrutare, non gli atti, bensì le intenzioni, di violare i più intimi e reconditi e perciò più cari sentimenti, di volerne sostituire di nuovi, meno spontanei, meno originali ? Finalmente come penetrare nell'animo e nella mente di altri, di cui nulla in verità sappiamo e nulla conosciamo ed in cui riflettiamo idee, modi di sentire nostri proprii ? Chi e che cosa ci autorizza a crederci i soli detentori del vero, i soli buoni, i soli retti ed a condannare ogni divergenza dalle nostre opinioni ? Senza dubbio nessuno pone in dubbio la necessità per l'uman genere delle singole religioni, ma chi ama e pensa e vede tutto attraverso a Dio, giunge a tal punto di religiosità da stringere in un solo amplesso tutte le forme religiose, non scorgendo in esse se non mezzi per i quali l'uomo si avvicina alla divinità, la interpreta, la adora.

Di Vivekananda scrisse già la sua devota allieva, suora Nivedita narrandone le peregrinazioni continue dall'India all'Inghilterra, dall'Inghilterra all'America, dove spargeva il buon seme a fine religioso ed anche politico, poichè, indiano nell'animo, amava il suo paese, lo voleva grande moralmente, florido civilmente. Per ciò egli non spingeva all'ascetismo, alla rinuncia, al ritiro dal mondo, bensì ad una religiosità fattiva,

per il bene morale e sociale dei suoi. Seguace fedele di quella curiosissima personalità che fu Sri Ramakrishna, illuminato, veggente, dotato di poteri non sopra-naturali, ma super-normali, Vivekananda voleva sopratutto che ognuno si elevasse educamente, curasse la purezza dell'anima e del corpo, il suo naturale involucro, e la purezza spirituale ottenesse con una vita ispirata solo al bene, facendo di sè uno specchio che riflettesse la luce divina e la spandesse sugli altri. Casto, come si addice ad un monaco, perchè riconosceva nella astensione dal soddisfacimento degli istinti sessuali una grande forza, necessaria a compiere quella sua opera di rigenerazione che assorbiva ogni sua potenzialità, tuttavia nè temeva nè disprezzava la donna, anzi voleva le fosse impartita una educazione che la perfezionasse sempre più, considerando in lei la depositaria, la continuatrice della razza. Nel matrimonio vedeva un legame sacro, inviolabile al punto di condannare in modo assoluto le seconde nozze, nel che si riannodava in modo meno fiero all'antica tradizione indiana la quale voleva il sacrificio della vedova sul rogo del marito. Così a suor Nivedita impose di aprire scuole per fanciulle e di dedicarvi tutta la propria attività, adattando ai bisogni delle giovani indiane gli insegnamenti dell'educazione europea più progredita.

Allorchè, esaurite le sue forze nel continuo lavoro, Vivekananda sentì prossima la fine, esclamò: « Io non ho nè paura, nè dubbio, nè pensiero di quanto è esteriore » ed esalò l'ultimo respiro in riva al sacro Gange.

g. c.

La religione persiana. — Una sagace analisi valutativa delle principali testimonianze greche sulla religione persiana è quella istituita da E. Benveniste in quattro conferenze tenute in francese nel 1926 sotto gli auspici della fondazione Katrak, che veggono ora la luce tradotte in inglese (*The persian Religion, according to the chief greek Texts*. Paris, Geuthner, 1929). Le testimonianze prese in esame sono, lo si intuisce, quelle di Erodoto e di Strabone, di Teopompo e di Plutarco. Attraverso un esame comparativo, filologico, mitologico e cultuale, accuratissimo, il B. giunge a queste rimarchevoli conclusioni. La persona di Zoroastro e l'insegnamento dei Magi esercitarono sulle idee greche un'efficacia reale, ma difficilmente misurabile. Più tardi la concezione ellenistica dell'Aion tradisce il risultato complesso di contatti spirituali molto più antichi. Ma sarebbe arbitrario concluderne che i Greci conobbero una forma *sola* della religione persiana. A un esame minuto compaiono ben riconoscibili le differenze fra l'antica religione naturistica, lentamente evolutasi, descrittaci da Erodoto, il degenere mazdeismo osservato da Strabone e lo Zervanismo che Plutarco conobbe attraverso Teopompo e forse attraverso Eudemo. Ciascuna di queste religioni appartenne ad un periodo e forse anche ad una regione diversi. Bisogna ben riconoscere che nè i

Greci, nè i Siri, nè gli Armeni, conobbero nulla dello Zoroastro avestaico o del suo insegnamento formulato nei Gatha. Probabilmente lo zoroastrianesimo non fu agli inizi che un movimento locale, circoscritto ad una regione dell'Iran orientale non ancora identificata: suscitò l'opposizione violenta delle fedi costituite, rimanendo per lungo tempo impotente. Diffondendosi, si trasformò. Si mescolò ai culti che si era sforzato di soppiantare: il mazdeismo raggiunge l'Iran occidentale in una forma profondamente diversa. Gli storici greci ci aiutano a scoprire le complessità delle innovazioni, là dove noi potremmo correre il rischio di vedere solamente uniformità dogmatica e tradizioni mummificate.

p. b.

Filosofi medievali. — Son tre anni che Giuseppe Koch pubblicava nella raccolta dei « Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters » una monografia diligente sul maestro domenicano Durando di san Porziano, come contributo alla esplorazione delle polemiche ardenti intorno al tomismo agli inizi del secolo XIV. Il medesimo Koch dava nel fasc. VI della raccolta di « Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia » (nella « Series scholastica » diretta dal Grabmann e dal Pelster) la *Quaestio de natura cognitionis* di Durando, stralciandola dal suo primo commento alle *Sentenze* (II. d. 3. q. 5). Ora, come fascicolo VIII della medesima serie (Münster, Aschendorff, 1930), compare, sempre per cura del Koch, che del *Tractatus de habitibus* di Durando ha dimostrato nella sua monografia del' 27 l'autenticità e ha indagato la tradizione manoscritta, la *Quaestio quarta*, che tratta *de subiectis habituum* (di su cinque codici), aggiungendo in calce, di su il medesimo cod. F. 369 di Erfurt che dà una delle migliori trasmissioni di Durando, una stringata impugnazione tomistica della sua antropologia. Durando nega che « in intellectu » o « in aliqua potentia cognitiva, ut cognitiva » sia « aliquis habitus subiective, et multo minus in appetiviva » (a p. 71, l. 3 un *aliquid* è caduto invece di *aliquis*). L'anonimo invece, sulle orme di un Tommaso (Ia. IIae. q. 50 a. 4 e 5), sostiene che gli « habitus intellectuales sunt subiective in intellectu » e i « morales in appetitu ». Ottimo *specimen* delle discussioni scolastiche, ben acconcio a esercitazioni accademiche.

e. b.

Il « Testimonium Christi ». — Un assai notevole contributo alla storia del contestatissimo *testimonium Christi* nelle *Antiquitates iudaicae* (XVIII, 3, 3-4) di Giuseppe Flavio ha recato un recente saggio di Vincenzo Ussani (*Un ignoto codice cassinese del così detto Egesippo e i suoi affini*, in *Casinensia*, 1929, pp. 601-614) traendone occasione dall'illustrazione di un nuovo codice di Egesippo da lui rintracciato a Monte Cassino e della famiglia cui esso codice appartiene. Come è noto Egesippo non

è che un rifacimento del Giuseppe Flavio latino. L'Ussani attende da anni alla edizione del testo nel *Corpus* viennese e nessuno meglio di luî ne conosce i caratteri e la tradizione manoscritta. L'Ussani dunque rileva che giunti al capo 12 del libro II di Egesippo il *testimonium* flaviano è ivi così riferito: *dicente Josepho... quod fuerat illo in tempore vir sapiens, si tamen oportet, inquit, virum dici mirabilium creatorem operum, qui apparuerit discipulis suis post triduum mortis suae vivens* etc. Dopo *vivens* la tradizione del testo di Egesippo si sdoppia, una parte di essa aggiungendo *iterum* in corrispondenza del testo greco πάλιν, l'altra no. Con quest'ultima va il codice cassinese e la sua famiglia. Poichè l'omissione dell'*iterum* si riscontra anche in molti altri testimoni del passo (S. Girolamo, Freculfo, Vincenzo di Beauvais) e il corrispondente πάλιν greco è ignoto, p. es., a Sozomeno, l'Ussani, scartata giustamente l'ipotesi che possa trattarsi di una omissione di amanuense, conclude che la lezione πάλιν ζῶν (*iterum vivens*) debba ritenersi una lezione serviore di fronte a quella più semplice ζῶν e che una ragione di chiarezza o di chiarificazione in senso ortodosso ne debba avere suggerita l'aggiunta. La conclusione è ineccepibile e il contributo dell'Ussani è assai notevole anche perchè la provata aggiunta del πάλιν – *iterum* è un argomento di più per stabilire che anche l'altro inciso flaviano τρίτην ἔχων ἡμέραν (*post triduum mortis suae*) sia stato inserito nel testo flaviano il quale, così ridotto, non testimonierebbe più della morte e resurrezione del Cristo, ma verrebbe a dire soltanto che Gesù fu condannato alla croce da Pilato e che poi si mostrò vivo (ἐφάνη ζῶν) ai suoi discepoli. La condanna e la morte di Cristo potrebbe così non essere avvenuta ; Giuseppe non pensava a Gesù come a un γοητής, a un facitore di prodigi, uno stregone, e gli gnostici (l'Ussani si appella a Ireneo, Filastrio, Epifanio) non negavano la passione e morte di Gesù che sarebbe stato sostituito all'ultimo momento dal Cireneo ? In altri termini per l'Ussani Giuseppe avrebbe pensato e testimoniato solo una sparizione temporanea di Gesù sul tipo di quella di Simone-Bar-Giora (*Bell. Iud.*, VII, 29). Ora è certo che se nelle mani dell'Eisler lo studio dell'Ussani sarà un'arma notevole a convalidare le sue ipotesi, è altresì certo che se Giuseppe qualche cosa non poteva non ricordare di Gesù, questo qualche cosa era proprio la sua morte. Nè è in alcun modo legittimo convalidare questa ipotetica insinuazione giuseppina con l'idea gnostica, di netta tendenza docetica, che Gesù non abbia sofferto : per gli gnostici il figlio di Dio e Dio egli stesso non poteva soffrire nè morire per il semplice fatto che la sua era solo una parvenza, un simulacro, impassibile di vita umana.

La questione è più complessa e va estesa a tutto il *testimonium*, ed è questione ardua e di incertissima soluzione perchè, anche ad ammettere che tutto il passo di Giuseppe sia frutto di interpolazioni successive, resta inspiegabile come Giuseppe abbia passato sotto silenzio un fatto così importante come quello della predicazione di Gesù.

M. Niccoli.

Il fantasma del giansenismo. — Che cos'è il giansenismo ? Questione a cui è difficile rispondere poichè accusanti e accusati non convengono. Ci sono dei giansenisti, — non ci sono, dicono gli altri. E allora ? Non si potrebbe neanche dare la definizione se volessimo attendere di scoprire nelle opere che trattano *pro* e *contra* qualche dato in cui convengano gli uni e gli altri. Ad esempio : i protestanti convengono coi cattolici che essi insegnano dei dogmi contrarî al cattolicismo. Non così i giansenisti, meglio, quelli chiamati giansenisti. Noi, se volessimo aver riguardo agli uni e agli altri dovremmo concludere che il giansenismo non è il giansenismo. Ma neanche questa definizione soddisfa i due contendenti. Agli uni piacerebbe tal definizione, agli altri no. Si dovrebbe dire che il giansenismo, se è un'eresia, conviene che sia in stretto incognito, come infatti fu detto con altre parole. E che se non è un'eresia, i colpiti sono delle vittime singolari nella storia della Chiesa.

È estremamente difficile trattare questo argomento senza incontrare la disapprovazione degli uni o degli altri o di tutti e due insieme. Il Fuzet chiude il suo libro, definito prodigioso : *Le Jansénistes du XVII siècle*, e conclude con Giuseppe de Maistre : « tout Français (e perchè escludere quelli di altre nazioni ?) ami des Jansénistes est un sot ou un Janséniste ».— In una farsa due giovanotti attaccano lite. Il padrone domanda loro : Ma siete matti ? Noi siam cattolici, rispondono essi.

In certi paesi appare gustosissima questa espressione : Sind sie katholisch oder verrückt ? Dove i due termini apparentemente e in realtà antitetici, sono invece intesi come sinonimi da chi maneggia l'arte dell'ironia. Brevis esse laboro, obscurus fio, doveva ricordare de Maistre e compagni. Se fosse vera l'espressione di de Maistre, che dovremmo dire di cattolici amici di protestanti, ebrei ect. e viceversa? Vi sono perfino dei vescovi, cardinali e papi che si permettono questo lusso con buona pace di de Maistre e di Fuzet. Non si comprende come questo lusso lo si voglia escluso solo a riguardo dei giansenisti.

Trattando questa materia anche nella nostra qualità di *dotti o nobili pensatori* è facilissimo incorrere negli ostracismi dei varî de Maistre e Fuzet. Per sfuggire ai quali io penso e discerno di far parlare qui davanti ai lettori i varî autori che hanno parlato *pro* e *contra* l'ormai famosa « Janseniana haeresis » o, come vogliono altri, delle falsità e delle calunnie contro l'agostinianismo. I così detti giansenisti infatti respingevano inorriditi questo appellativo e amavano chiamarsi ed essere chiamati fra i cattolici « discepoli di S. Agostino ».

Fra i contrarî al giansenismo prendiamo la definizione del giansenismo data da un autore qualunque, per es. da G. Laur. Berti nel suo *Breviarium Historiae Ecclesiasticae.*

« L'eresia giansenista denominata da Cornelio Giansenio vescovo d'Ipres eccitò un grande incendio nel secolo XVII ». « Janseniana haeresis a Cornelio Jansenio Episcopo Iprensi denominata, magnum saeculo

XVII excitavit incendium ». Tutti poi sono concordi anche i discordi nell'affermare che Giansenio è l'autore volontario o involontario del giansenismo, eresia condannata, sia essa reale o fantastica. Giansenio sotto la direzione di Janson segue Baio e tutti insieme S. Agostino; *saltem* dicon di seguir quel Padre. Quest'eresia consiste in 5 proposizioni eretiche che si trovano nel libro di Giansenio. Il famoso libro è intitolato *Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses* (Tribus tomis comprehensa). L'ironia comincia già sul titolo « le quel est un peu long, en verité, et un peu dure. Une bouche flamande seule aurait pu le prononcer » (Corn. Jans. E. Ip. Augustinus etc.). Nasce poi la distinzione dell'Agostino Ipponense e dell'Agostino Iprense, che fa dire a quello ciò ch'egli non si è nemmen sognato di dire. Sì l'ha detto ; no che non l'ha detto ; l'ha capito, no che non l'ha capito. Ma insomma S. Agostino l'ha detto dicono, ebbene lui non doveva ripeterlo, han l'aria di rispondere. E a seconda dei gusti può esser male ripetere poichè è da pappagallo.

Warum haben sie das gesacht ? si risponde : Warum haben sie das gehört ?

Ad ogni modo, sia come la vogliono, Giansenio ha dato anima e vita (forse un po' troppo più del necessario) alle aride discussioni teologiche, ha dato da fare ai teologi per due secoli, ha dato loro occasione di approfondir meglio la difficile, incomprensibile, e diciamo anche noiosa (*absit iniuria verbo*) questione della grazia. E agli anticlericali di un tempo e altri se ce ne sono ancora, non potevan, non possono dire che la religione è morta, svanita o altro. Un deputato di notte faceva una conferenza alla Camera. Gli uditori sonnecchiavano, se non dormivano. « Signori, io non credo al Mistero della SS. Trinità » disse l'oratore. Gli uditori si svegliano, si domandano l'un l'altro « ne m'en demandez pas davantage ». L'oratore sentito questo vivace mormorio: « no, dice, non è che io non creda, ma solo ho detto così per destare la vostra attenzione ».

Senza ricorrere a questo strattagemma Giansenio è riuscito a tener desta l'attenzione dei teologi e dei non teologi, a seconda della loro capacità, non per una sera, ma per due secoli e ha dato occasione ai teologi, ai diplomatici, di dire delle grandi verità e anche delle non verità, di fare atti di giustizia e anche d'ingiustizia, di parlare come lui, meglio di lui e anche peggio di lui. Pare che il progresso non sia mancato — dopo tutto.

Dicono che in questo libro vi sono 5 prop. eretiche. Altri dicono che non vi sono (eccettuata la prima, ma con un senso assai differente di quello che vogliono attribuirle). Ecco dunque che stando così le cose il giansenismo non è il giansenismo. Mentre si può dire che il cattolicismo è il cattolicismo, il protestantesimo è il protestantesimo, l'anglicanesimo è l'anglicanesimo ; l'ortodossismo (in senso greco russo) è l'ortodossismo e così via perchè i contrarî e i favorevoli convengono in questi nomi con-

tenenti materia sufficiente per distinzione e separazione, la stessa cosa non può dirsi del giansenismo, come antitesi del cattolicesimo.

E qui « omnes (favorevoli e contrarî) oportet undique convenire propter potiorem principalitatem logicae » che il giansenismo non è un reo confesso, nè un reo convinto. Egli sa maneggiare la dialettica, la teologia, la patristica come i suoi oppositori, se non meglio, sì che rimanendo « longeque inferius » non gli si può chiudere la bocca. Par che dica: Tu domini — io ragiono. « Non ci lusinghiam punto, mio caro signore: in materia di raziocinio la mitra e il pastorale non vi fan nulla ; una ragione detta da un mitrato e col bastone pastorale è sempre una ragione umana soggetta ad abbaglio ; e tanto più che la mitra e il pastorale ci fanno entrare in tante diverse occupazioni, che spesso ci manca il tempo di studiare ». Spacciato !... Ma che volete è il difetto di quelli che hanno imparato a distinguere e suddistinguere *frequenter* concedendo *parum*, finchè han ragione.

D'altronde il card. Bellarmino « frequentemente rammentava al Papa (Clemente VIII) che doveva guardarsi dagli inganni, e non supporre d'esser in grado, lui non teologo, di comprendere una questione così oscura » (la controversia Molinista) — (Ven. R. Bellarmini, *Vita quam ipsemet scripsit* — Edita dal Döllinger e dal Reusch - Bonn 1882).

Che differenza c'è ? nessuna, soltanto che questo piacque, quello dispiacque. Il giansenismo esiste, dicono gli uni ; non esiste, dicono gli altri. Il giansenismo è un'eresia abilissima, sottilissima, impalpabile, invisibile ; no, il giansenismo è un fantasma, è stato cercato da per tutto, ma non è mai stato trovato. « Verum jam anno 1700 Clerus Gallicanus in comitibus generalibus congregatus, rem prae caeteris promovente illustrissima Bossuetio hanc propositionem damnavit : Phantasma Jansenismi, quaesitum ubique, sed numquam repertum, praeterquam in laboranti quorundam phantasia ». (Lieberman, *Institutiones Theologicae*).

Il giansenismo consiste nelle 5 prop. Anche qui non convengono non solo i due litiganti, ma nemmeno gli antigiansenisti tra loro. Le 5 prop. « sont la peccadille du Jansénisme: c'est surtout par leur caractère politique qu'elles doivent être éxaminées ». (De Maistre — *De l'Église Gallicane*. l. II. c. XI. nota ult.)

Con tutte le loro distinzioni « alzano un tribunale superiore in cui lo spirito particolare decide intorno alle condizioni, regole e caratteri di un giudizio dogmatico » (Mgr. L. Lafiteau). Così gli altri trattatisti e teologi. Ma il senso comune non definisce così... « Consiste in una generale indisposizione a venerare l'oracolo della Chiesa vivente : e se si fa sottintendere alcun che di specifico, è di una tal quale venerazione, diremmo così, che uomini privati professano alle proprie cognizioni, al proprio ingegno ai proprî lumi, massime in materia di erudizione ecclesiastica e di antichità sacra. Cotesti uomini seriamente compresi della

propria autorità, ed occupati a farla prevalere, cotesta teoria del senso privato nei documenti della tradizione, quasi personificata, è ciò che vedesi per concetto volgare nei giansenisti... Le varie apparenze di rispetto all'autorità assunte nel giansenismo non sono d'ordinario che vie coperte per tenersi nascosti, finchè la necessità non li costringa a dichiararsi.

Vi è un giansenismo a teorie velate e informi e un'altro spiegato e formale. » (*Criterio dei dogmi e Giansenismo* — di un sacerdote Milanese — Milano 1867).

Dal che si vede come non convengano perfettamente tra loro gli accusatori del giansenismo, se le 5 proposizioni da punto capitale non divengano questione di seconda o terza importanza. Andremmo troppo per le lunghe se volessimo dare le varie definizioni del giansenismo le quali non sono tutte identiche.

In quei tempi, quando c'era la facilità di sospettare giansenismo da per tutto fu come ai tempi del modernismo quando si vedeva modernismo da per tutto. Vi furon quelli che volevan far fortuna distinguendosi nel combattere e nello scoprire l'eresia.

Noi fermiamoci alla definizione più comune. Il giansenismo consiste nelle 5 proposizioni. Eccole : 1. Alcuni comandamenti di Dio sono impossibili ad uomini giusti che vogliono adempierli e che compiono a tal effetto degli sforzi, secondo le forze presenti che hanno ; manca ad essi la grazia che li renda loro possibili.

2. Nello stato di natura caduta non si resiste mai alla grazia interna.

3. Nello stato di natura caduta per meritare o demeritare, non si richiede una libertà esente da necessità, ma basta avere una libertà esente da coazione.

4. I semipelagiani ammettevano la necessità di una grazia preveniente per tutte le buone opere, anche pel principio della fede : ma essi erano eretici in ciò che pensavano che la volontà dell'uomo poteva sottomettervisi o resisterle.

5. È errore semipelagiano il dire che Gesù Cristo è morto ed ha sparso il suo sangue per tutti gli uomini. « Dalla condanna della prima proposizione — Aliqua Dei praecepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia : deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant — si deve ritenere che la sua contraddittoria è di fede : Alcuni comandamenti di Dio sono possibili agli uomini giusti che vogliono adempierli e che compiono a tal effetto degli sforzi secondo le forze presenti che hanno. Dunque per adempiere i comandamenti di Dio essi hanno un potere completo, non solo assoluto, ma relativo alle forze presenti che hanno. Così dicasi delle altre: la contraddittoria è la vera, *de fide*.

Ebbene, ci sono o non ci sono queste 5 proposizioni nell'*Augustinus* ? Ci sono e non ci sono. Ci sono perchè molti le han viste nel libro coi proprî occhi, parola per parola « totidem verbis », in lettere maiu-

scole « en gros caractères ». Non ci sono perchè molti giurano che non ci sono, che non le han viste nemmeno in caratteri minuscoli. Questa botta e risposta, ci fa venire in mente quel tale che accusava X davanti al giudice, dicendo : Posso addurre due testimoni che l'han veduto (a rubare). Ed io, rispose X, ne posso addurre venti che non m'han veduto. *Mutatis mutandis*, non vi sarebbe qualche cosa di simile in questo affare giansenista ? Forse. Perchè ci sono queste 5 proposizioni o meglio perchè le han vedute, o *meglio ancora* perchè vogliono che ci siano ? Perchè, se non ci sono, dicono o lascian capire, casca la Chiesa.

E d'altra parte perchè non ci sono, perchè non le han vedute, perchè non vogliono che ci siano ? Perchè, dicono, la Chiesa può stare in piedi lo stesso, anzi meglio.

Gli antigiansenisti dicono che i giansenisti si son riuniti a Borgo Fontana per distruggere la Chiesa. I giansenisti affermano che lavorano per il bene della Chiesa e che invece i loro avversari sono i perturbatori della Chiesa. A chi credere ? Non si può salvare capra e cavoli ? Don Abbondio insegna che « la ragione e il torto non si dividon mai con un taglio così netto, che ogni parte abbia soltanto dell'una o dell'altra ». Ma la sapienza di don Abbondio invece di un nemico se ne procurerebbe due ; sarebbe « un comprarsi gli impicci a contanti » dai due litiganti, ciascun dei quali insinua : o con noi, o contro di noi. L'importante in questi argomenti è che si tenga bene in mente il detto di Tertulliano « id unum gestit (veritas) ne ignorata damnetur ». Giova dunque conoscere il pensiero di coloro che si vogliono condannare o che furon condannati per meglio confutarli e combatterli, o, se è il caso, riabilitarli quando sarà passata la tempesta. Per dare un esempio fra molti. Onorio avente autorità di *docere*, fu anatematizzato e poi riabilitato. Nel tempo delle dispute gianseniste pare proprio che vi fosse di mezzo qualcosa che impediva di veder chiaro agli uni e agli altri. In quel tempo non si vedevan più scismatici, eretici, indifferenti, atei. Ma si vedevano da per tutto giansenisti e gesuiti, che andavano a gara nel dire il peggio che potevano gli uni degli altri.

Sembra che i gesuiti di quel tempo siano stati buona gente — sia detto con buona pace dei giansenisti. Sembra pure che i giansenisti siano stati buona gente anche loro — con buona pace dei gesuiti. Invece di lasciare che si combattessero fino all'odio, sarebbe stato meglio non lasciarsi dominare nè dall'uno nè dall'altro contendente. Sarebbe stato meglio dico per i giansenisti e per i gesuiti ; invece abbiamo veduto la disfatta degli uni prima e la soppressione degli altri poi. E non mancavano teologi, vescovi e cardinali che suggerivano di riflettere meglio prima di condannare libro e difensori, come s'era fatto nella questione *de Auxiliis*, ma nella più benigna delle ipotesi facevano l'impressione di nuocere. Si può conciliare la verità coll'errore ? Insinuano i contendenti.

Ma la questione è che possono sorgere altre verità e errori più opposti e bellicosi dei primi: il meglio è nemico del bene. Noi, nel nostro stato *naturae laxae*, alle volte vogliamo disfarci di un nemico e *suspiramus gementes et flentes ;* disfatto che sia il nemico, forse forse, e senza forse, ne sorge un altro peggiore del primo. E poi ancora sospiriamo *gementes et flentes*: si stava meglio, quando si stava peggio. La moderazione anche nel combattere gli eretici veri o supposti, è una gran bella cosa. Alle volte in una contesa, lasciandoci guidare da un contendente, facciamo il male di quello che condanniamo e forse il peggio di quello da cui ci lasciamo guidare.

Questi sapevan negare, concedere *parum*, distinguere e suddistinguere finchè avevano ragione. Quelli sapevano concedere *parum*, distinguere e suddistinguere finchè non avevan torto. E appunto perchè questi avevan ragione e quelli non avevan torto la guerra diventava sempre più terribile, disastrosa agli ammazzati e a quelli da ammazzare.

Pare che non si sia tenuto conto della grande verità : *In qua mensura mensi fueritis remetietur vobis.* (Mat. VII. 2.) Una conclusione : non va esclusa la tolleranza per gli altri come non la vorremmo esclusa per noi.

Carlo Miglioli.

Gli albori della liturgia — Veramente, non alle scaturigini della celebrazione liturgica cristiana, nel suo complesso, come rito sacramentale, sono dedicate le due conferenze che Walter Bauer tenne a Gottinga nell'ottobre 1928 e che ora sono pubblicate in volumetto (*Der Wortgottesdienst der ältesten Christen.* Tübingen, Mohr, 1930. « Sammlung gemeinverständlicher Vorträge » 148). Il Lietzmann, il Völker, il Reitzenstein hanno di recente compiuto indagini abbondanti in argomento. Il Bauer circoscrive più tosto la sua ricostruzione alla parte avuta dalla parola nel servizio divino. E le sue conclusioni hanno più tosto sapore polemico. Contro il Lietzmann, rivendicante l'apporto cospicuo, predominante anzi, del servizio religioso sinagogale alla costituzione della prassi liturgica cristiana, anche nella parte, diciamo così, recitativa, il Bauer indaga più tosto, sulla base della scarsissima suppellettile documentaria superstite, l'apporto delle consuetudini delle celebrazioni devozionali misteriosofiche. E i suoi parallelismi sono suggestivi. Partitamente utilizzando tutti i possibili accenni dell'epistolario paolino e dell'Apocalissi, egli cerca di delineare la parte avuta dalle preci invocatorie e dalla parola rivelata nelle adunanze sacre della primitiva organizzazione cristiana, a norma di quelle espressioni spontanee che il senso del sacro trova automaticamente nelle convocazioni associate.

e. b.

Una controversia famosa. — È quella svoltasi, dal 395 in poi, fra Agostino e Girolamo, sulla convenienza di tradurre il Vecchio Testamento dal greco esaplare anzichè dall'ebraico e sulla interpretazione da dare alla controversia antiochena fra Pietro e Paolo (Gal. II. 11-14). Le lettere attinenti alla polemica, insieme alle altre scambiate dai due giganti della letteratura cristiana latina agli inizi del quinto secolo, sono con molta cura testuale ed erudita sagacia ermeneutica, isolate di su l'epistolario gerominiano ed agostiniano e date in un fascicolo del « Florilegium Patristicum » edito dall'Hanstein di Bonn, per cura di J. Schmid (fasc. 22, *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistolae mutuae*). Si tratta in tutto di 19 lettere, attraverso le quali si passa dal tono concitato, specialmente in Girolamo, delle prime discussioni, alla solidale campagna contro il Pelagianesimo. I *Prolegomena*, ampi e minuti più del consueto, evocano le circostanze di fatto nelle quali furono dettate le singole lettere e illustrano le questioni su cui i due Padri battagliarono. Le note, critiche e paleografiche, commentano con abbondanza i testi. In complesso, ottimo e praticissimo fascicolo.

e. b.

Il « Contra Apionem ». — Il compianto Teodoro Reinach è stato il più operoso e sagace divulgatore in Francia delle opere di Flavio Giuseppe. Sotto la sua direzione si è pubblicata nelle « Publications de la Société des Études Juives » una traduzione delle *Oeuvres complètes de Flavius Josèphe* che se egli non è riuscito a «voir terminée », come si augurava nella introduzione a questa edizione del *Contra Apionem*, (Flavius Joséphe, *Contre Apion* ; texte établi et annoté par Théodore Reinach, et traduit par Léon Blum. Paris, « Les Belles Lettres » 1930), ha potuto vedere benissimo avviata. Base del testo, si sa, il codice laurenziano LXIX, 22, collazionato dal Bigot, dal Rohde, e infine dal Niese, che ne diede l'edizione critica nel 1889. Il Reinach dichiara di « non aver creduto necessario di ricominciare da capo la collazione del codice. » Ma il testo del *Contro Apionem* dà luogo ad una grande copia di congetture, e il Reinach propone le sue, utilizzando con accortezza tutte le possibili fonti di controllo. La versione è quella stessa del prof. Blum, apparsa nella raccolta della Società degli studi giudaici. Nella introduzione il Reinach ha inserito un rapidissimo schizzo della vita e dell'opera di Giuseppe, nel quale, a proposito della *Guerra*, troviamo questa rimarchevole considerazione ; « possediamo della *Guerra* una versione parziale (il sesto libro) in siriaco, una versione armena, in fine una traduzione slava, risalente all'incirca al secolo XII, le interpolazioni tendenziose della quale posseggono meno interesse per la storia del testo greco originale che per quella di alcune eresie del cristianesimo ortodosso ». L'Eisler è così servito in quattro parole.

e. b.

Papiri cristiani. – Fra i papiri appartenenti alla Biblioteca Municipale di Göteborg, dei quali Hjalmar Frisk ha testè pubblicato i 21 che posseggono un certo valore documentario, dando poi di tutti gli altri, miserevolmente mutili e frammentari, un catalogo sommario (*Papyrus Grecs de la Bibliothèque Municipale de Gothembourg*, P. Go. Göteborg, Wettergren et Kerbers, 1929; « Göteborgs Högskolas Arsskrift » XXXV), ve n'è uno, l'11, il cui vero significato e la cui precisa portata, parzialmente sfuggiti all'editore, sono posti in chiara luce da K. Schmidt nella « Theologische Literaturzeitung » (1930, 10 : *Ein neues Originaldokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung*). Eccone il testo, secondo la restituzione e l'edizione del Frisk :

. . . . . .
ἐγώ τε καὶ οἱ
σὺν [ἐμοί σε προσ]αγορεύομεν
ἐν κ(υρί)ῳ. καθὼς δὲ σοί ἐστιν
πᾶσι τοῖς ἀδελφοῖς ἐν κ(υρί)ῳ βοηθ[εῖ]ν,
καὶ ταύταις ἀγομέναις πρὸς τὸν
ἐπίτροπον ἐπιδώσεις (1) [τ]ὴν ἀγάπην
σου, δι' ὧν ἐὰν παράσχῃ αὐταῖς.
ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι
ἐν κ(υρί)ῳ.

« Io e quei che sono con me, ti salutiamo nel Signore. Come ti si addice aiutare tutti i fratelli nel Signore, così anche a queste, che debbono essere condotte al cospetto del Procuratore, mostrerai il tuo amore, in ciò che tu darai ad esse. Ti auguro benessere nel Signore ».

Il carattere cristiano del documento è chiaro. Ma chi il mittente, chi il destinatario, quale la località di provenienza ? La mutilazione a principio non consente una risposta sicura. Ma tenendo conto dell'età del papiro, ricavata da argomenti paleografici — inizi del quarto secolo — lo Schmidt congettura con verisimiglianza che ci troviamo al periodo della persecuzione di Massimino Daza (305-311) e che la lettera, proveniente dal Fayum o dal medio Egitto, raccomanda un manipolo di prigioniere cristiane, avviate al giudizio dell'ἡγημών o del Viceprefetto di Egitto in viaggio forse di ricognizione per il territorio della sua giurisdizione. Il destinatario, chiamato a dar prova della sua ἀγάπη verso le prigioniere, è, forse, un alto funzionario, aderente al Vangelo. Si ricorda la lettera del presbitero Psenosiride al presbitero Apollonio, perchè assista la cristiana Politike, confinata per la fede nella grande Oasi (Deissmann, *Licht vom Osten*, IV Ed. p. 180). Il particolare saliente del documento, è l'uso del vocabolo in cui fu la forza del cristianesimo primitivo ; l'ἀγάπη.

e. b.

(1) Lo scrivente stesso ha corretto in ἐπιδώσεις dopo aver aggiunto δι' ὧν, un precedente ἐπίδος.

Gioacchino e Salimbene. — Tutto intento ad indagare il processo di propagazione e di ripercussione del messaggio gioachimita nell'organizzazione minoritica, ho dovuto rileggere scrupolosamente la *Chronica* di fra Salimbene. Chi ne conosce lo strano sapore, sa benissimo che il compito non può essere stato troppo ingrato. Ripromettendomi di dar presto in queste pagine i risultati della mia indagine, che a me paiono di qualche rilievo per la conoscenza degli oscuri caratteri del primitivo francescanesimo, mi pare opportuno non tardare a registrare un curioso implicito rimando di Salimbene ai *Tractatus super quatuor Evangelia*, sfuggitomi nella edizione di questi, che pur potrebbe racchiudere un certo valore per la determinazione della trasmissione delle opere del « veggente » nelle comunità francescane, e non per questo soltanto. C'è, nella *Chronica*, là dove Salimbene parla degli « apostolici » di Gherardo Segalelli e dei loro eccentrici sistemi di propaganda e di proselitismo, una pagina molto significativa, dalla quale traspare una certa rivalità fra « apostolici » e « minori » nel proposito e nello sforzo di appropriarsi, con un geloso esclusivismo, i presagi di Gioacchino. Dopo aver narrato infatti di un « puerulus » appartenente alla setta degli apostolici, che faceva strabiliare i devoti con la sua stupefacente oratoria sacra, e un giorno, in quel di Ferrara, fece il vuoto, predicando nella stessa ora, intorno a quel grande oratore dei Minori che era Bonaventura di Iseo, Salimbene (M. G. H. SS. XXXII, p. 267) aggiunge : « super illo verbo Iere. I — noli dicere, quia puer sum, quoniam ad omnia que mittam te ibis et universa quae mandavero tibi, loqueris ad eos, — abbas Joachim dicit : puto enim, quoniam, sicut olim Deus elegit patres antiquos, quibus revelavit misteria sua, postmodum apostolos amicos, ita et nunc tertio pueros eligat ad litteram, ad evangelizandum evangelium Regni propter illos, quibus vetera viluerant ». Qui l'editore magnifico dei *Monumenta*, l'Holder-Egger, che terminava il suo lavoro nel 1908, faceva finire la citazione (ch'egli individuava come presa dalla pseudo-gioachimitica *In Jeremiam Interpretatio*, c. I) dando il seguito come parole di Salimbene : « et ideo non est absque causa misterii, quod electum puerorum in festo Innocentum patitur ecclesia sedere in sede episcopali. Sed ista conveniunt ordini fratrum minorum et predicatorum, in quibus intrant pueri litterati, nobiles moribus et honesti ». Orbene, anche le altre parole di Salimbene che precedono il « sed ista conveniunt » sono una citazione gioachimita, non più dallo pseudo-gioachimita commento a Geremia, bensì dagli autentici *Tractatus super quatuor Evangelia*. Il passo è infatti a p. 91, l. 4 e ss. della mia edizione : « et fortassis ad rem pertinet, et *non est absque causa misterii, quod patitur Ecclesia in festo Innocentium sedere puerorum electum in sede episcopali* et frui ex parte aliqua officio sacerdotis, nimirum quia ut in primo statu seculi datum est senibus habere filios promissionis in ordine coniugali, in secundo iuvenibus inchoante Christo eos qui renascuntur ex aqua et Spiritu sancto in ordine clericali, ita in tercio qui erit in fine, quique initiatus est a diebus sancti

Benedicti... dabitur et iam datur pueris habere filios spiritales, quandoquidem eorum plurimi inspirati divinitus, precedunt senes in regnum Dei ». Donde due alternative : o Salimbene — e lo farebbero pensare le difformità della citazione sua dal testo a stampa del commento a Geremia — aveva dinanzi agli occhi un testo di questo in cui erano parte dei *Tractatus*, o, ipotesi molto più verosimile, citando a memoria — e la memoria di Salimbene è tenacissima ed egli aveva una volta (*Cron.* p. 274) ricopiato i *Tractatus* per Giovanni da Parma — Salimbene ha perpetrato, senza addarsene, una contaminazione dei due scritti. Ad ogni modo abbiamo qui una nuova, finora non registrata prova della utilizzazione dei *Tractatus* nella *Chronica*. Proprio nel tratto in cui Gioacchino (v. la mia edizione a p. 90 l. 26) proclama che « daturus est Dominus *minoribus* primicias Spiritus ». *e. b.*

Incoerenza . . . — *La Civiltà Cattolica* non a torto si lamenta insieme coll'*Osservatore Romano* della situazione dei Cattolici in Grecia ; « La ragione vera adunque dei recenti provvedimenti dev'essere quella che trapelò dai commenti dei giornali e dalle riviste della *ortodossia* dissidente; la determinata volontà cioè di contrastare i progressi del cattolicismo, della quale volontà i provvedimenti scolastici non sono che una delle più clamorose manifestazioni. E che questo antagonismo (tanto più notevole in quanto con la campagna anticattolica coincidevano le dimostrazioni di simpatia per la Conferenza di Lambeth) non sia alieno dai provvedimneti scolastici, appare dalle espressioni rivolte al Ministero dell'Istruzione pubblica dagli arcivescovi *ortodossi* Crisostomo di Atene e Policarpo di Xanto, mandati, il 9 settembre, dal « Santo Sinodo » per congratularsi dell'importante decisione di interdire, da una parte, che gli alunni greci frequentino le scuole straniere prima di aver compiuto il corso elementare nelle scuole greche ; e dall'altra parte che i propagandisti uniati (cattolici di rito greco) portino l'abito ecclesiastico propio del clero ortodosso ».

Ma come, gli uniati non hanno forse pagato il loro abito ecclesiastico? E se l'anno pagato, noi crederemmo che hanno il diritto di vestire come meglio loro talenta, indipendentemente dalle somiglianze, forme e colori degli abiti. La notizia è strana: proprio strana, per dir poco, l'ingiunzione fatta agli uniati di non portare la divisa degli ortodossi. Ma ci sovviene che questi metodi si praticano anche altrove!... Quel benedetto Pascal aveva propio ragione quando scriveva: « Vérité au-deça des Pyrénées, erreur au-delà ». E quella benedetta o maledetta tolleranza non accenna a farsi strada nè di qua, nè di là dei Pirenei!

C. Miglioli.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tipografico Leonardo da Vinci - Via Tuscolana 150, Roma (40) - **1930**

ANNUNCIO:

Ai primi del prossimo gennaio vedrà la luce il volume di E. Buonaiuti: *Gioacchino da Fiore. I tempi: la vita: il messaggio.*

Il volume sarà posto in vendita al prezzo di L. 25.

Esso però verrà inviato, appena uscito, franco di porto a chi mandi fin d'ora a « Ricerche Religiose » L. 20.

Verrà parimenti inviato agli abbonati, che rinnovando il loro abbonamento, mandino alla nostra amministrazione L. 48.

Recentissima pubblicazione:

Scritti inediti di Gioacchino da Fiore. — Volume primo: *I « Tractatus super quatuor Evangelia »* per la prima volta editi secondo i codici di Padova e di Dresda a cura di Ernesto Buonaiuti. Testo, introduzione e commenti. (Istituto storico italiano-Fonti per la storia d'Italia). . . . . L. 110 —

Recenti pubblicazioni

Carleton Noyes, *Il Genio di Israele.* Rassegna delle Scritture Ebraiche anteriori all'esilio. Traduzione dall'inglese di A. De Micco. Roma, Libreria di Cultura . . . . . L. 25 —

Maestro Eckart, *Sermoni e Trattati.* Traduzione di G. C. Introduzione di E. Buonaiuti. Bologna, Zanichelli . . . . . » 12 —

Ernesto Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa Romana.* Bari, Laterza . . . . . » 40 —

Ernesto Buonaiuti, *Il misticismo medioevale.* Pinerolo, Unitipografica Pinerolese . . . . . » 15 —

Ernesto Buonaiuti, *Le origini dell'ascetismo cristiano.* Pinerolo, Unitipografica Pinerolese . . . . . » 18 —

Ernesto Buonaiuti, *Giansenio.* Milano, Edizioni « Athena » . . . . . » 5 —

IN VENDITA

presso l'Amministrazione di "Ricerche Religiose,,

ROMA (37) — VIA GIULIO ALBERONI, 7

Scrittori Cristiani Antichi.

1. *Lettera a Diogneto.* Testo, introduzione, traduzione e note di E. BUONAIUTI (Roma, 1921). . . L. 3 —
   Edizione col solo testo . . . . . » 1,60
2. *La passione delle SS. Perpetua e Felicita.* Testo, intr., trad. e note di G. SOLA (1921) . . » 3 —
3. BARDESANE, *Il dialogo delle leggi dei paesi*, a cura di G. LEVI DELLA VIDA (1921). . . . » 3 —
4. *Frammenti Gnostici*, a cura di E. BUONAIUTI, 2° migliaio (1923) . . . . . » 8 —
5. *Il Pastore di Erma*, a cura di M. MONACHESI (1923) » 7,50
6. S. IRENEO, *Esposizione della predicazione apostolica*, a cura di U. FALDATI (1923) . . . » 9,50
7. LATTANZIO, *La morte dei persecutori*, a cura di F. SCIVITTARO (1923) . . . . . » 6 —
8. TAZIANO, *Discorso ai Greci*, a cura di M. FERMI (1924) » 6 —
9. *L'eresia dei Frigi*, a cura di A. FAGGIOTTO (1924) » 8 —
10. *La Didachè* (Dottrina dei dodici apostoli) a cura di M. ZAPPALÀ (1924) . . . . . » 3 —
11. *Detti extracanonici di Gesù*, a cura di E. BUONAIUTI (1925) . . . . . » 12 —
12. *L'epistolario ignaziano*, a cura di M. MONACHESI (1925). . . . . » 6 —

Collezione « ΓΡΑΦΗ »

1. *Gli Oracoli Sibillini Giudaici.* Introd., traduz. e commento di A. PINCHERLE (Roma, 1922) . L. 32 —
2. FERRI S., *Contributi di Cirene alla storia della religione greca* (1923) . . . . . » 18,50
3. TURCHI N., *Fontes Historiae Mysteriorum* (1923). » 25,—
4. FAGGIOTTO A., *La Diasporà Catafrigia. Tertulliano e la nuova profezia* (1924). . . . . » 15 —
5. DONINI A., *Ippolito di Roma.* Polemiche teologiche e controversie disciplinari nella Chiesa di Roma agli inizi del III secolo (1925) . . . . . » 10 —